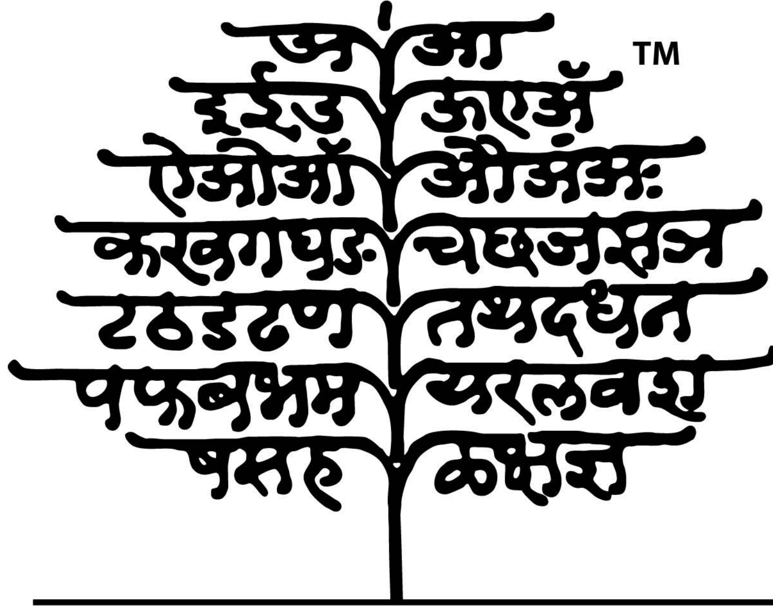
नवभारत

वर्ष ४४ । अंक ४ । जानेवारी १९९१ (पौष–माघ, शके १९१२)

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४४ । अंक ४ । जानेवारी १९९१
पौष-माघ, शके १९१२.
किंमत ७ रुपये. वार्षिक वर्गणी ६० रुपये.
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ५००/– संस्था : रु. ७५०/–

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकासाठी 'स्थायी निधी' निर्माण केला आणि अनुदानही दिले आहे.

अनुक्रमणिका





नवभारत

जानेवारी १९९१

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

■ **वि. रा. करंदीकर :** साहित्यिक तसेच मराठी साहित्याचे व्यासंगी, प्राध्यापक, साहित्य संस्कृती मंडळाच्या मराठी शब्दकोशाचे प्रमुख संपादक; १३ क्षिप्रा सहनिवास, कर्वेनगर, पुणे– ४११०२९. ■ **रा. ना. चव्हाण :** दलितमित्र, सामाजिक कार्यकर्ते, सामाजिक चळवळीचे चिकित्सक अभ्यासक व लेखक; १३७८ रविवार पेठ, वाई– ४१२ ८०३. ■ **रा. भा. पाटणकर :** मुंबई विद्यापीठात इंग्रजी विभागात प्राध्यापक; २ शाकुंतल, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई–५१. ■ **सु. बा. कुलकर्णी :** विभागप्रमुख, भाषाविज्ञान विभाग, नागपूर विद्यापीठ, नागपूर; शकुंतला सदन, ७५ रामदास पेठ, नागपूर– ४४० ०१०. ■ **रा. ग. डोळके :** साहित्याभ्यासक; द्वारा– बँक ऑफ महाराष्ट्र, लोहारा शाखा, एम. इ. एस; चंद्रपूर– ४४२ ४०२ ■ **वसंत केशव पाटील :** प्राध्यापक, स. गा. म. महाविद्यालय, कराड; ४/९ भूपेश अपार्टमेंट्स, विद्यानगर, कराड–४१५ ११०.

✲ ✲

अनुक्रमणिका

संपादकीय

हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन (१५)*

ह्या लांबलेल्या लेखमालेचा आता समारोप केला पाहिजे. आतापर्यंत केलेल्या विवेचनाचा सारांश असा मांडता येईल :

'पुरुषार्थ' ही हिंदू परंपरेतील एक मूलभूत संकल्पना आहे. मनुष्यमात्राला कामतृप्तीचा आणि तिच्यासाठी आवश्यक असलेल्या अर्थप्राप्तीचा अधिकार आहे.

हा अर्थ-काम धर्माशी सुसंगत ठरेल अशा रीतीने साधणे आवश्यक असते. धर्म हा पुरुषार्थ आहे. धर्माची दोन अंगे आहेत. एक, श्रुति-स्मृति-पुराणे ह्यांनी सांगितलेले विधी, नित्य-नैमित्तिक कर्मे इत्यादी. ही 'पारलौकिक' कर्मे आहेत. धर्माचे दुसरे अंग म्हणजे चातुर्वर्ण्यावर आधारलेल्या समाजव्यवस्थेत व्यक्तीचे जे स्थान असेल त्याला अनुसरून ठरणारी तिची कर्तव्ये. उदा., राजधर्म, पुत्रधर्म इत्यादी (चातुर्वर्ण्य ठामपणे आणि रेखीवपणे कधी अस्तित्वात होते असे असो, नसो, बऱ्याचशा इतिहासकालात चातुर्वर्ण्य ही एक संकल्पनाच राहिली. व्यवहारात 'जात' आणि 'गाव' ह्या मूलभूत सामाजिक संस्था राहिल्या.). ह्या व्यवस्थेत प्रत्येक व्यक्तीच्या पुरुषार्थाला स्थान होते पण ही विषम व्यवस्था होती. तिच्यात सर्व व्यक्तींना **समान** स्थान नव्हते.

धर्माच्या चौकटीत प्रत्येकाने अर्थ-कामाची साधना केली पाहिजे ह्या म्हणण्यात धर्मपालन ही अर्थ-काम साधण्याची पूर्व-अट आहे असे अभिप्रेत आहे. प्रत्येकाने धर्मपालन केले की सामाजिक व्यवस्था सिद्ध होते आणि तिच्या आश्रयाने प्रत्येकाला आपापला अर्थ-काम साधता येतो. धर्म हे अर्थ-कामाचे साधन आहे. पण धर्म हा स्वतःच एक पुरुषार्थ आहे ह्या म्हणण्यात असेही अभिप्रेत आहे की जसे धर्मपालनातही कामतृप्तीत तसे माणसाचे साफल्य आहे. धर्म हे केवळ साधन नाही; ते साध्यही आहे. धर्मपालनात माणसाची सामाजिकता फलद्रूप होते; आणि सामाजिकता हा माणसाच्या व्यक्तित्वाचा एक अंश आहे. आपण आपल्यासारख्या असलेल्या अनेकांमधील एक आहोत, इतरांशी आपला स्वाभाविक अनुबंध आहे, एका पूर्णाचे, समाजाचे आपण घटक आहोत असेच मानवी जाणिवेचे रूप असते. असे ते नसते तर आत्मजाणीव असलेल्या माणसांचा– म्हणजे स्वतःच्या साध्याची जाणीव असलेल्या माणसांचा– समाज असा उभा राहूच शकला नसता. तेव्हा अर्थ आणि काम ह्यांच्याप्रमाणेच धर्मपालन हे माणसाचे स्वतःचेच श्रेय असते; त्याच्या पूर्ण साफल्याचा तो घटक असतो.

ह्या 'पारंपरिक' भारतीय मूल्यांत, 'आधुनिक' नैतिक जाणिवेने ज्या मूल्याची वैशिष्ट्यपूर्ण भर घातली ते मूल्य म्हणजे मानवी व्यक्ती ही व्यक्ती म्हणून स्वायत्त असते ह्या संकल्पनेवर आधारलेले नैतिक तत्त्व. हे तत्त्व असे की व्यक्तिव्यक्तींमधील कोणत्याही संबंधात प्रत्येक व्यक्तीच्या स्वायत्ततेचा आदर केला पाहिजे; म्हणजे सर्व व्यक्तींच्या स्वायत्ततेचा समान आदर केला पाहिजे. पारंपरिक भारतीय नीतिमत्तेत प्रत्येक मानवी व्यक्तीचा पुरुषार्थ असतो– तिचे स्वतःचे साध्य असते– हे ओळखण्यात आले होते. प्रत्येक व्यक्ती स्वतःच एक साध्य असते. (end in himself) ह्या कांटच्या परिभाषेचा वापर करून हे तत्त्व मांडता येईल. पण व्यक्तीच्या स्वायत्ततेची संकल्पना आणि तिच्यापासून निष्पन्न होणारे मानवी समतेचे तत्त्व ह्यांची भारतीय परंपरेला सुस्पष्ट ओळख नव्हती. ज्या सामाजिक संस्था, प्रघात, संकेत व्यक्तींच्या स्वायत्ततेशी आणि समान दर्जाशी विसंगत असतील ते ह्या कारणामुळे अन्याय्य आहेत ही आधुनिक नैतिक दृष्टी आहे. त्यांच्यात परिवर्तन घडवून आणून ह्या मूलभूत नैतिक मूल्यांशी सुसंगत असे रूप त्यांना देणे हा आधुनिक नैतिक कार्यक्रम आहे. असा न्याय्य समाज कुठे स्थिरपणे अस्तित्वात आला आहे असे नाही. किंवा अस्तित्वात असलेल्या समाजांपासून न्याय्य समाजाकडे कशी वाटचाल करावी ह्याचे व्यवहार्य उत्तर कोणाकडे आहे असे नाही. पण हिंदू समाजाने ह्या प्रश्नाचे स्वतःपुरते उत्तर, इतर समाजांच्या अशा प्रयत्नांपासून मिळतील ते धडे घेऊन, शोधले पाहिजे.

---

* या संपादकीयाचे पहिले चौदा भाग अनुक्रमे जुलै ८८; जाने., फेब्रु., मार्च, एप्रिल, मे, नोव्हेंबर ८९ व मार्च, एप्रिल, मे, जून, जुलै, नोव्हें., डिसें. ९० या अंकांत प्रसिद्ध झाले होते. हा पंधरावा भाग. –संपादक

अनुक्रमणिका

चतुर्वर्ण्यात मानवी समतेची कल्पना नव्हती. पण भारतीय नैतिक–आध्यात्मिक परंपरेत ती नव्हती असे नाही. श्रमण परंपरा आणि तिने पुरस्कारलेला मोक्ष हा पुरुषार्थ ह्यांच्याद्वारा ती येते. श्रमणपरंपरा– बौद्ध, जैन इ. दर्शने– व्यक्तीकडे चातुर्वर्ण्यसमाजाचा एक घटक म्हणून पाहात नाही; तर मोक्षार्थी म्हणून पाहते. मोक्षार्थी म्हणून सर्व माणसांची समान प्रकृती आहे आणि त्यांचे समान साध्य आहे. म्हणून सर्व माणसे समान आहेत (सांख्य, अद्वैत इ. जी मते 'आस्तिक' राहिली, ज्यांनी वेदांचे औपचारिक प्रामाण्य स्वीकारले त्यांनी चातुर्वर्ण्याशी वेगवेगळ्या प्रमाणात तडजोड केली.).

धर्म-अर्थ-कामाची साधना करणारे जे 'नैसर्गिक' मानवी जीवन आहे ती माणसाची 'तात्पुरती' अवस्था आहे, तिच्या पलीकडे असणारी अशी माणसाची अवस्था असते, ती त्याची 'खरीखुरी' अवस्था असते, ती प्राप्त करून घेणे हे त्याचे अंतिम साध्य, श्रेय असते, धर्म-अर्थ-कामाच्या पलीकडे जाणारे हे श्रेय असते ही कल्पना मोक्ष ह्या पुरुषार्थाच्या मागे आहे.

माणसाच्या प्रकृतीतच जी सामाजिकता अंतर्भूत असते तिच्यामुळे 'धर्म' ही संकल्पना माणसाला गवसू शकते, धर्म हे माणसाचे श्रेय बनते, धर्मपालनात स्वार्थ आणि धर्म असे द्वंद्व उभे राहात असूनही धर्मपालनात माणसाला स्वतःचे साफल्य लाभते. त्याचप्रमाणे विश्वतत्त्वांशी माणसाचा अनुबंध आहे, त्याच्याशी माणसाचे आंतरिक नाते आहे ह्या संकल्पनेवर मोक्ष हा पुरुषार्थ आधारलेला आहे. मोक्ष हा पुरुषार्थ आहे ह्याचा अर्थ असा की मोक्षप्राप्तीत माणसाचे साफल्य असते.

(धर्म-अर्थ-काम ह्यांतील) धर्म आणि स्वार्थ ह्यांच्यात जसा द्वैतभाव असतो आणि तरीही स्वार्थाला नाकारून केलेल्या धर्मपालनात माणसाला स्वतःचे साफल्य लाभते त्याप्रमाणे प्राकृतिक जीवनातील श्रेय (म्हणजे धर्म-अर्थ-काम) आणि मोक्ष ह्यांच्यातही द्वंद्व असते, आणि धर्म-अर्थ-कामाला बाजूला सारून साधलेल्या मोक्षात माणसाचे संपूर्ण साफल्य असते ही कल्पना मोक्ष ह्या पुरुषार्थाच्या मागे आहे. ही गोष्ट वेगळ्या रीतीने मांडता येईल. तशी ती मांडणे कदाचित अधिक योग्य असेल. धर्माशी विसंगत असलेला स्वार्थ–म्हणजे अर्थ-काम– हा माणसाचा खरा स्वार्थ नसतो, त्याचा स्वतःचा खराखुरा 'अर्थ' नसतो, म्हणजे त्याचे खरे श्रेय नसते, तो श्रेयाचा केवळ आभास असतो आणि म्हणून धर्मपालनात माणसाला आपल्या खऱ्या अर्थ-कामाचा कधीही त्याग करावा लागत नाही असे म्हणता येईल (स्वार्थी माणसाला हा युक्तिवाद पटणे कठीण आहे.). त्याचप्रमाणे मोक्षाशी विसंगत असलेला धर्म-अर्थ-काम साधण्यात माणसाचे खरे श्रेय नसते, मोक्षप्राप्तीसाठी खऱ्या धर्म–अर्थ–कामाचा त्याग करावा लागत नाही असे प्रतिपादन करता येईल (ह्या युक्तिवादात तथ्य असेल तर धर्म-अर्थ-कामाच्या साधनेत मग्न असलेल्या संसारी माणसाला सहजी दिसून येईल असे ते नाही.).

माणसाला आत्मजाणीव आहे. म्हणून आपण आणि इतर सर्व, किंवा आपण आणि (इतर) विश्व असा भेद माणूस करू शकतो. शिवाय आपण आणि इतर सर्व वस्तू मिळून संपूर्ण विश्व बनते आणि ह्या अर्थाने आपण 'विश्वात' आहोत ही कल्पनाही तो करू शकतो. पण ह्यापासून, ह्या विश्वात, त्याच्या पलीकडे असलेले कोणते तरी तत्त्व प्रकट झाले आहे, मूर्त झाले आहे, आणि त्याचे आणि माणसाचे 'आंतरिक' नाते आहे असे अनिवार्यपणे निष्पन्न होत नाही. अनेक प्रकारच्या वस्तूंचे मिळून हे विश्व बनलेले आहे; त्यातील काही वस्तू माणसे आहेत. ह्या वस्तूंचे परस्परांशी कोणते संबंध आहेत आणि माणसांशी कोणते संबंध आहेत ह्याचे ज्ञान इंद्रियानुभव आणि तर्क ह्यांच्या बळावर माणसे करून घेऊ शकतात. आपली उद्दिष्टे साधण्यासाठी ह्या ज्ञानाचा उपयोगही ते करू शकतात. पण हे संबंध म्हणजे 'नाती' नसतात. अशी भूमिका स्वीकारता येते. ही भूमिका इहवादी आहे. इहवादी चौकटीत मोक्ष ह्या पुरुषार्थाला स्थान नाही. परंतु आध्यात्मिक परंपरेपासून 'मोक्ष' ही संकल्पना प्राप्त झाल्यानंतर इहवादी चौकटीशी सुसंगत असा अर्थ लावता येतो. माणसाच्या 'ज्ञाता' ह्या भूमिकेत असलेली अलिप्तता आणि मानवी कर्तृत्वाच्या मर्यादेची जाणीव ह्यांच्यावर ही मोक्षाची कल्पना आधारलेली असते.

आध्यात्मिक परंपरेच्या संदर्भातच मोक्ष ह्या पुरुषार्थाला खरेखुरे स्थान आहे. पण मोक्षाविषयीच्या किंवा



अनुक्रमणिका

मुक्तावस्थेविषयीच्या परस्परविसंगत असणाऱ्या (किंवा निदान भासणाऱ्या) संकल्पना ह्या परंपरांत विकसित झाल्या आहेत. हा एक प्रश्न. दुसरा प्रश्न असा की, मुक्तावस्थेत धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष हे चारही पुरुषार्थ सुसंवादी-पणे साध्य झालेले असतात असे म्हणता येत नाही. मोक्ष आणि धर्म-अर्थ-काम यांचा मेळ घालता येत नाही. कारण ज्या शारीर-मानसिक अवस्थेमध्ये आणि भौतिक परिस्थितीमध्ये धर्म-अर्थ-काम साधावे लागतात आणि सिद्ध होतात ती अवस्था आणि परिस्थिती मुक्तावस्थेत उरलेल्या नसतात. तेव्हा धर्म-अर्थ-कामाच्या प्राप्तीत जे श्रेय मूर्त झालेले असते ते स्वतःमध्ये सामावून घेऊन, त्याचे रूपांतर करून, त्याला स्वतःशी एकवटणारे पण त्याच्या पलीकडे जाणारे श्रेय मुक्तावस्थेत माणसाला प्राप्त झालेले असते असे तरी म्हणावे लागते; किंवा धर्म-अर्थ-काम ह्यांत मूर्त झालेले श्रेय कनिष्ठ असते आणि मुक्तावस्थेत जे श्रेष्ठ श्रेय प्राप्त झालेले असते त्यापासून ते वर्जित असते असे तरी म्हणावे लागते. जो ब्रह्मवित् आनंदमय ब्रह्म बनतो त्याला लाभलेल्या श्रेयात धर्म-अर्थ-काम घटक म्हणून उरत नाही; त्याचे उन्नयन होऊन शुद्ध आनंदाशी तो एकजीव झालेला असतो असे म्हणावे लागते. उलट, सांख्य साधक ज्या कैवल्यावस्थेची साधना करीत असतो तिच्या-पासून धर्म-अर्थ-काम वर्जित असतो.

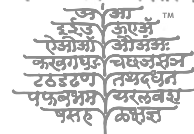
धर्म-अर्थ-कामाच्या पलीकडे असणाऱ्या श्रेयाची ओढ माणसाला असते ह्या अनुभवावर आध्यात्मिक मार्ग आधारलेला आहे. सर्वच माणसांच्या ठिकाणी ही ओढ असते, मग तिची जाणीव कुणाला असो, नसो हा ह्या मार्गाचा 'अभ्युपगम' आहे, म्हणजे आधारभूत पूर्वगृहीत आहे. परमश्रेयाच्या प्राप्तीची जी अवस्था असते तिच्या स्वरूपाविषयी तर्क करावे लागतात, हे तर्क परस्परविसंगत असतात, पण ह्याने काही बिघडत नाही, ह्या श्रेयाची ओढ हा सर्व साधकांचा समान अनुभव असतो, आणि ही ओढ—मुमुक्षा—हा आध्यात्मिक मार्गाचा गाभा असतो. अशी भारतीय विचारसरणी आहे. सर्वधर्मसमभावाचे हे तात्त्विक अधिष्ठान आहे. ह्या मार्गाने जे साक्षात अनुभव येतात त्यांतून ह्या परमश्रेयाच्या स्वरूपाच्या आणि त्याच्याशी निगडित असलेल्या विश्वतत्त्वाच्या स्वरूपाच्या काही खाणाखुणा लाभतात हाही सर्व भारतीय आध्यात्मिक पंथांना मान्य असलेला विचार आहे.

मुक्तावस्थेच्या स्वरूपाचे गूढ साक्षात अनुभवांतून उकलेल. पण मोक्षसाधना ह्याच लौकिक जीवनात, माणसाच्या शारीर-मानसिक अवस्थेत आणि भौतिक परिस्थितीच्या संदर्भात करावी लागते. तेव्हा मोक्षाची साधना आणि धर्म-अर्थ-काम ह्यांची साधना ह्यांची सांगड घालावीच लागते. अर्थ-काम ह्यांच्याशी निगडित असलेला धर्म हा सामाजिक धर्म असतो हे आपण पाहिले. मोक्षसाधनेचा धर्म, मोक्षधर्म, हा ह्या धर्माहून भिन्न असतो पण त्याला पूरक असतो.

कारण अहंकाराचे विसर्जन करणे हे मोक्षधर्माचे उद्दिष्ट असते. आपण एक अलग कर्ता आणि भोक्ता आहोत आणि आपले हित किंवा आपले सुख ह्यांना आपल्या जीवनात पहिले स्थान असले पाहिजे, इतर सर्व गोष्टी गौण, आनुशंगिक, किंवा साधनभूत आहेत ही नैसर्गिक भावना म्हणजे अहंकार. ह्या अहंकाराचे विसर्जन करण्याचा मध्यवर्ती मार्ग म्हणजे साधारणधर्मांचे पालन करणे. हे साधारणधर्म म्हणजे अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह किंवा बौद्ध पारमिता, इत्यादी. 'सर्वभूतहितरति' किंवा 'आत्मौपम्य-बुद्धि' हे साधारण-धर्मांचे सार आहे. साधारण-धर्मांच्या पालनाशिवाय मोक्षसाधना होऊ शकत नाही. साधक जितक्या अधिक उत्स्फूर्तपणे आणि शुद्धपणे साधारण-धर्मांचे पालन करीत असेल तितका तो मुक्तावस्थेच्या अधिक जवळ असेल. साधारण-धर्मांचे पालन ही आध्यात्मिकतेची किंवा साधकत्वाची कसोटी आहे. व्यक्तीच्या निःशेष आचरणात साधारणधर्म उत्स्फूर्तपणे आणि परिपूर्ण शुद्धतेने मूर्त होत असण्याची स्थिती म्हणजे तिची इहलोकीची मुक्तावस्था.

साधारणधर्म वर्णनिरपेक्ष आहे. तो सर्व माणसांचा धर्म आहे आणि सर्वांना उद्देशून आचरण्याचा—केवळ माणसांना उद्देशून नव्हे तर भूतमात्राला उद्देशून आचरण्याचा—धर्म आहे.

सर्व माणसांचे हित साधायचे ह्याचा अर्थ प्रत्येक माणसाला त्याचा धर्म-अर्थ-काम साधता येईल अशी राहटी—लोकयात्रा—निर्माण करायची. आधुनिक दृष्टीने ह्या धर्म-अर्थ-कामात, प्रत्येक व्यक्तीची समान





स्वायत्तता आणि समान प्रतिष्ठा ह्यांना अनिवार्य स्थान आहे. ह्याचा अर्थ असा, की वर्णव्यवस्था विसर्जित केली पाहिजे. पण वर्णधर्म गेला तरी सामाजिक धर्म राहील.

मोक्षधर्म–साधारणधर्म– हा सामाजिक धर्माला पूरक आहे. प्रत्येकाला आपला अर्थ-काम साधण्याची समान संधी आणि स्वातंत्र्य जिच्यात आहे अशा समाजव्यवस्थेत व्यक्तीची स्थानपरत्वे जी कर्तव्ये असतात तो तिचा सामाजिक धर्म. हा धर्म व्यक्ती दंडशक्तीच्या भीतीने पाळील. किंवा आपण तो पाळला (आणि बहुसंख्य इतरांनी पाळला) तर त्यामुळे जी व्यवस्था स्थिर होते ती आपल्या हितासाठी अर्थ-कामसाधनेसाठी–अत्यावश्यक आहे आणि म्हणून आपण आपला धर्म पाळला पाहिजे ह्या समंजस स्वार्थी दृष्टीने पाळील. किंवा मला जसा माझा अर्थ-काम महत्त्वाचा आहे तसा इतर प्रत्येकालाही आपापला अर्थ-काम महत्त्वाचा आहे; तेव्हा इतरांच्या अर्थ-कामसाधनेशी सुसंगत ठरेल अशा रीतीनेच मी माझा अर्थ-काम साधला पाहिजे ह्या न्यायाच्या दृष्टीने आपला धर्म पाळीन. हा धर्मपालनातील 'सात्त्विकते'च्या वेगवेगळ्या पायऱ्या आहेत. साधारणधर्म ही त्याच्यापुढची पायरी आहे. त्याच्यात माणूस स्वतःच्या हिताला गौण मानून सर्वभूतहिताशी एकरूप होतो. साधारणधर्म हा न्यायापलीकडे जातो.

स्वातंत्र्य आणि समता ह्या न्यायामध्ये अंतर्भूत असतात. बंधुभाव न्यायापलीकडे जातो. तो आध्यात्मिकतेवर–साधारणधर्मावर–आधारता येईल. किंवा तो गणवादावर (tribalism) आधारता येईल. गणवादावर आधारलेला बंधुभाव इतर जमातींविरुद्ध ठाकलेला असतो. आपले बंधू आणि इतर हा भेद त्याच्यात अनुस्यूत असतो. निखळ बंधुभाव हा (कदाचित) आध्यात्मिकतेवरच आधारता येईल.

सर्वभूतहितरति ही सर्व माणसांच्या हितापुरती मर्यादित नाही. तिच्यात प्राणिमात्रांच्या हिताची आस्था असते. निर्जीव, जड वस्तूंचीही कदर असते. 'ईशा वास्यम् इदं सर्वम्'. जे आहे ते सर्व माझ्या किंवा मानवजातीच्या हिताचे साधन म्हणून आहे असे नव्हे. अर्थ-कामाची अमर्याद साधना साधारण-धर्माशी विसंगत आहे. अर्थ-कामाची अमर्याद साधना करण्याची प्रेरणा व्यक्तीला स्वार्थापासून लाभेल किंवा मानवजातीच्या सामूहिक अहंकारातून लाभेल. ही अहंकाराची दोन रूपे आहेत व अहंकार साधारण-धर्माच्या विरोधी आहे.

धर्म-अर्थ-काम ह्या त्रयीतील काम हा धर्माशी सुसंगत असतो. साधारणधर्म-अर्थ-काम ह्या धर्माशी केवळ सुसंगत नसतो, तर धर्माचे ते एक रूप असते. उदा., कुणाही लहान मुलाचे हसणे पाहून होणारा आनंद, किंवा शुद्ध ज्ञानाची उपासना. अशा कामतृप्तीत अहंकाराला किमान स्थान असते.

स्वतःच्या जीवनात, आपले इतर व्यक्तींशी जे संबंध येतात त्या साऱ्या संबंधांत आणि ज्या सामाजिक परिसरात आपण वावरतो त्याच्या अधिकाधिक दीर्घ परिघात साधारणधर्माला नियामक तत्त्व म्हणून दृढ स्थान देणे हे आधुनिक भारतीय अध्यात्माचे मध्यवर्ती उद्दिष्ट असले पाहिजे. सम्यक् सामाजिक परिवर्तनाचे हे प्रेरणातत्त्व आहे.

उपयुक्ततावादी तत्त्ववेत्त्यांनी 'सामाजिक सुधारणे'ची एक संकल्पना प्रसृत केली होती. ती उपयुक्त ठरली तरी तिच्या मर्यादा 'सुधारलेल्या' देशांतच स्पष्ट झाल्या. समाजातील शेवटच्या माणसाला न्याय देण्याचे सामर्थ्य तिच्यात नव्हते. विशेषतः रशियन राज्यक्रांतीनंतर मूलगामी व सर्वंकष सामाजिक परिवर्तन, त्याचा आशय, त्याचे ऐतिहासिक माध्यम, आणि त्याला पायाभूत असलेली विचारप्रणाली ह्यांविषयीची मार्क्सवादी रूपरेखा विलक्षण प्रभावी होती. ज्या मानवी इतिहासाच्या वाटचालीवर ती आपले प्रामाण्य आधारित होती त्या इतिहासानेच ती पुसून टाकली आहे. आता मानवी प्रश्नांविषयी मोकळेपणे विचार करता येईल.

भारतीय आध्यात्मिक परंपरेचा सम्यक् अर्थ लावला तर न्याय आणि माणुसकी ह्यांवर आधारलेल्या स्वास्थ्यपूर्ण आणि चैतन्यशील समाजाच्या दिशेने वाटचाल करण्याची प्रेरणा तिच्यापासून मिळते हे रानडे, गांधी, विठ्ठल रामजी शिंदे, विनोबा, धर्मानंद कोसंबी ह्यांनी आपल्या उदाहरणाने दाखवून दिले आहे. त्यांना अभिप्रेत असलेली सामाजिक परिवर्तनाची संकल्पना रूढ संकल्पनांहून वेगळी असेल. तिच्यात तथ्य किती आहे ह्याचे गंभीरपणे परीक्षण करणे आजच्या संभ्रमित काळात अधिकच आवश्यक झाले आहे. (समाप्त)



अनुक्रमणिका

नर्मदेची कथा आणि एका विचारवंताची व्यथा

वि. रा. करंदीकर

डॉ. दत्तप्रसाद दाभोलकर यांचे 'माते नर्मदे' हे पुस्तक ही देशातील विविध समस्यांचा सर्वांगीण आणि समतोल असा विचार करणाऱ्या एका संवेदनशील विचारवंताच्या मनाची व्यथा प्रकट करणारी कहाणी आहे. आपल्या देशातील विद्यापीठे आणि संशोधन संस्था यांमधून भरपूर वेतन घेऊन काम करणारे पदाधिकारी विद्वान असतात, पण या विद्वानांना समाजाचे काही देणे-घेणे नसते अशी एक तक्रार केली जाते. दुर्दैवाने ती बऱ्याच अंशी खरी आहे. दाभोलकर हे याला एक सन्माननीय अपवाद आहेत. निर्भेळ सत्याचा शोध घेऊ पाहणारा एक विचारवंत अशी त्यांची प्रतिमा गेल्या काही वर्षांतील त्यांच्या कामांतून आणि ग्रंथांतून निर्माण झाली आहे. हा शोध घेताना दाभोलकर साऱ्या संबंधित व्यक्तींना प्रत्यक्ष भेटून त्यांच्याकडून माहिती घेतात. ही माहिती ऐकल्यावर व त्यांचे विचार समजून घेतल्यावर ते त्यांना प्रश्न विचारतात. त्यांची उत्तरे तपासून पाहून आणि दुसरी बाजू समजावून घेतल्यावर ते पुन्हा प्रश्न टाकतात. आपल्या मनाचे पुरे समाधान होईतो त्यांचा हा शोधसंवाद चालू राहतो.

प्रकाशवाटांवरील अंधकार

हा सारा संवाद साधत असताना आपल्या समोर बसलेली व्यक्ती कोणत्या पक्षाची वा मताची आहे याविषयीचा कोणताही पूर्वग्रह दाभोलकरांच्या मनात नसतो. त्याचबरोबर कोणताही संवाद साधत असताना समोरची व्यक्ती शासनातील बडी आसामी असो, राजकारणात अखिल भारतीय पातळीवरील नेतेपद भूषविणारी असो, वा एखाद्या सेवाभावी कार्यामुळे जगद्विख्यात होऊन अनेक मानसन्मान मिळवलेली असो, अशा प्रकारच्या कोणत्याही गोष्टीचे एवढेसेही ओझे वा दडपण ते आपल्या मनावर येऊ देत नाहीत, हा दाभोलकरांच्या व्यक्तिमत्त्वातील फार मोठा विशेष आहे. अशा शोधयात्रेनंतर जे काही फलित हाती लागेल ते निर्भयपणे समाजासमोर जसेच्या तसे ठेवण्याचा सडेतोडपणा त्यांच्यापाशी आहे. आज भारतात अनेक प्रकारची सेवाकार्ये निरनिराळ्या ठिकाणी चालू आहेत. त्यांमध्ये निरपेक्ष वृत्तीने काम करणारे अनेक कार्यकर्ते आहेत. ही भिन्न भिन्न प्रकारची कामे कशी चालतात व त्यांतून समाजाचे कोणत्या प्रकारे भले होते हे जाणून घेण्याचे एक जबरदस्त कुतूहल दाभोलकरांच्या ठिकाणी आहे आणि अशा अवलोकनानंतर त्यातून योग्य ते निष्कर्ष काढण्यासाठी आवश्यक अशी शास्त्रज्ञाला शोभणारी सूक्ष्म दृष्टीही आहे. एक साक्षेपी विचारवंत म्हणून आज दाभोलकर ओळखले जातात. नुकताच त्यांना दिला गेलेला फाय फाउंडेशनचा पंचवीस हजार रुपयांचा पुरस्कार ही त्याचीच परिणती आहे.

गेले वर्षभर साऱ्या महाराष्ट्रात ज्ञानेश्वरीची सप्तशताब्दी साजरी होत आहे. खेड्यापाड्यांपासून तो महानगरांपर्यंत. ज्ञानेश्वरीचे विश्व वेगळे. तो चिरंतनाचा वेध घेणारा ग्रंथ आहे. शाश्वत मूल्यांचे भान राखणाऱ्या एका महामानवाने तो लिहिलेला आहे. पण अशा शाश्वताइतकेच जन्म आणि मृत्यू या दोन बिंदूंमध्ये सामावले जाणारे मानवाचे या इहलोकातील क्षणभंगुर म्हणावे असे जीवनही मोलाचे असते. त्यातील एकेक क्षण कारणी लावावा लागतो आणि ऐहिकही समृद्ध व्हावे लागते. ऐहिकाचे हे महत्त्व विशद करण्यासाठी व त्यातील प्रगतीची दिशा दाखवण्यासाठी लिहिलेली 'विज्ञानेश्वरी' दाभोलकरांच्या नावावर आहे. सर्व बाजूंनी अंधार दाटलेला आहे असा प्रत्यय येत असताना त्यातील अंधुकशा वाटणाऱ्या पण मनाला धीर देणाऱ्या 'प्रकाशवाटा' त्यांनी शोधल्या आहेत. राजधानी दिल्लीतील अस्वस्थ करणाऱ्या घटनांची बखर त्यांनी लिहिली आहे. हे सारे त्यांचे जिवंत अनुभव आहेत, केवळ कोरडे विचारमंथन नाही. 'माते नर्मदे' हे त्यांचे अलीकडचे पुस्तक त्याच प्रकारचे, तशाच शोधातून जन्म पावलेले आहे. पण या पुस्तकाचा एक वेगळाच विशेष आहे. या देशाच्या उज्ज्वल भवितव्याची ग्वाही देणाऱ्या प्रकाश

अनुक्रमणिका

वाटांवरही कोठेकोठे अंधकाराचे सावट कसे पसरत आहे, यावर येथे अतिशय परखडपणे बोट ठेवलेले आहे.

नर्मदेतील भोवरे

नर्मदा प्रकल्प. या प्रकल्पाची या पुस्तकात दिलेली साधार आणि आकडेवारीसह दिलेली माहिती वाचली आणि ऊर अभिमानाने भरून आला. जगात अजोड मानाव्यात अशा योजनांपैकी एक आणि भारतीय शास्त्रज्ञांनी सिद्ध केलेली. पण त्याच वेळी ही एवढी दीर्घकाळ का पडावी याविषयीचा विशादही मनात दाटून आला. भाक्रा-नानगलप्रमाणेच ही योजनाही काही वर्षांपूर्वीच पूर्ण होऊन गेली असती तर? तर गुजरात व मध्य प्रदेश यांचा संपूर्ण कायापालट झाला असता. पंजावप्रमाणेच ही दोन राज्येही धान्याची कोठारे होऊन गेली असती. अनेक नवे उद्योग उपलब्ध झाले असते. केवढी ही शासकीय दिरंगाई, असे मनात आले. पण पुन्हा मनात आले की, फार दुःख मानू नये. गंगा, कावेरीसारखा महान प्रकल्प केवळ चर्चेपुरताच राहिला. गंगेचे दूषित झालेले पाणी शुद्ध करण्याचे हाती घेतलेले काम कोठे-तरी अर्ध्यावरच थांबले आहे असे ऐकू येते. आणि प्रत्येक वर्षी उत्तर भारतामध्ये बिहार, आसाम, बंगाल या प्रांतांतून महापुरामुळे अपरिमित हानी होत आहे, तरी कोसी, गंगा वा ब्रह्मपुत्रा या नद्यांच्या पाण्याला वाटा काढून देऊन तो प्रतिवार्षिक अनर्थ थांबवण्यासाठी अद्याप काहीही केले गेलेले नाही. खडकवासल्याच्या जलविद्युत्‌विषयक संशोधन संस्थेमध्ये त्यावर उपाय शोधण्याचे काम चालू होते त्याला वीस वर्षे झाली. पुढे काय झाले ते माहीत नाही. महापूर मात्र येतच आहेत.

या तुलनेने पाहिले तर नर्मदा प्रकल्पाची बरीच वाटचाल झालेली आहे हे या पुस्तकात वाचले आणि मन सुखावले. पण हे बरे वाटणे फार काळ टिकेल तर "मेरा भारत महान" कसा राहील? या देशात एखादे चांगले काम मार्गी लावण्यासाठी कितीएक वर्षे खर्ची घालावी लागतात, पण त्यावर न्यायालयातून स्टे-ऑर्डर आणण्यासाठी एक दिवसदेखील पुरेसा होतो. तेच या नर्मदा प्रकल्पाचे झाले आहे हे पुस्तक वाचता-वाचता दृष्टीसमोर आले आणि मन अस्वस्थ झाले. तीस-चाळीस वर्षांपूर्वी अमेरिकेतील कोलोरॅडो नदीवर निरनिराळ्या ठिकाणी धरणे बांधून विकासाची केवढी योजना केली आहे याचा सविस्तर वृत्तान्त वाचला होता, तेव्हा मनात आले होते, की असे काही तरी आपल्या देशात का घडू नये? ते कधी घडेल? नर्मदा प्रकल्पाची योजना पाहिल्यावर तसाच प्रकल्प आपल्याकडे होत आहे याचे समाधान वाटले. पण ते क्षणभंगुर ठरले. पुस्तक वाचताना जसजशी पाने उलटली तसतसे ध्यानात येत गेले की, हा नर्मदा प्रकल्प नर्मदेच्याच भोवऱ्यात गरागरा फिरत राहिला आहे. प्रचंड भोवरा निर्माण झाला आहे. शिवाय भोवरा एकच नाही, अनेक आहेत.

दुःखाची गोष्ट इतकीच आहे की, हे भोवरे नर्मदेने निर्माण केलेले नाहीत. हे तुम्ही-आम्ही माणसांनी निर्माण केले आहेत आणि तेही तुमच्या-आमच्यासारख्या सामान्य माणसांनी केलेले नाहीत, तर ज्यांच्या सद्‌भावनेबद्दल थोडीशीही शंका घेता येणार नाही अशा नामवंत व्यक्तींकडून निर्माण केले गेले आहेत. असे का व्हावे? हादेखील एक यक्षप्रश्नच. कदाचित दाभोलकरांनी या पुस्तकात जे यक्षप्रश्न उभे केले आहेत त्यांहून अधिक कोड्यात टाकणारा असा यक्ष-प्रश्न. भारतातील समाजाचा विकास कोणत्या मार्गाने साधावा याविषयीच्या मूलभूत मतभेदातून उत्पन्न झालेला हा विरोध आहे. ही योजना ज्या पद्धतीने तयार केली आहे ती पद्धत आपल्या विशिष्ट दृष्टि-कोणाशी जुळणारी नाही म्हणून हा विरोध आहे. ज्ञानी पुरुषांचा अहंकार हा त्यांना कसा बद्ध करतो याचे ज्ञानेश्वरीमध्ये जे विवरण येते, त्यात असे का व्हावे याचे उत्तर मिळण्याची शक्यता आहे. येथे दाभोल-करांची विज्ञानेश्वरी उपयोगी पडण्याचा संभव नाही. अर्थात, या मान्यवरांचे आक्षेप काय आहेत हे समजावून घेणे व त्यांतील सार स्वीकारणे आवश्यक आहे हे दाभोलकर ओळखून होते.

शोधसंवादांचे फलित

या प्रकल्पामध्ये परस्परांच्या विरोधात उभ्या राहिलेल्या दोन्ही बाजूंच्या व्यक्तींशी दाभोलकरांनी अनेक वेळा संपर्क साधला. हे करण्यासाठी कोणाकडून अनुदान वगैरे काही न घेता ते भटक भटक भटकले, निरनिराळ्या व्यक्तींशी संवाद करीत राहिले. एका बाजूचे म्हणणे ऐकून घेऊन दुसऱ्या बाजूच्या माणसांना भेटले. या साऱ्या संवादांची त्यांनी नोंद ठेवली. पर-स्परांचे आक्षेप परस्परांच्या कानांवर घालून मिळालेली उत्तरे त्यांना सांगितली. हे सारे करीत असताना

अनुक्रमणिका

आपल्या हाती नीट काही लागत नाही, आपला केवळ गोंधळ होत आहे, असा अनुभवही त्यांना आला. अंतिम सत्य कधी कुणाला गवसत नाही हेच कदाचित या जगातील एकमेव अंतिम सत्य मानावे लागेल. पण तरी-देखील सत्य समजून घेण्याचा प्रयत्न थांबवावा असे नाही. दाभोलकरांनी तेच केले. पण हे सारे करता करता आपण पार थकून गेलो असा अनुभव आल्याचा उल्लेख त्यांनी चार-पाच वेळा तरी केला आहे, त्यावरून त्यांच्या या शोधातील कसोशीची कल्पना करता येते.

पण एवढे सारे करून अनुभव काय आला ? तर तंत्रज्ञ, शास्त्रज्ञ आणि शासकीय अधिकारी यांनी दाभोल-करांना पूर्ण सहकार्य दिले, तर या प्रकल्पाच्या विरोधात उभे राहिलेले श्री. बाबा आमटे यांच्यासारखे कीर्तिवंत कदाचित आपल्या मनस्वी वृत्तीमुळे, बहुगुणांसारखे सेवाभावी कदाचित त्यांच्या काव्यात्म ध्येयवादामुळे, आणि मेधा पाटकरांसारख्या कार्यकर्त्या कदाचित त्यांच्या काही आग्रहामुळे, यांपैकी काहीही असू शकेल किंवा आणखी काही असेल; पण घडले ते असे की, या समाजहिततत्पर व्यक्तींनीच दाभोलकरांना योग्य तो प्रतिसाद दिला नाही, त्यांच्या प्रश्नांची उत्तरे टाळली, टाळली एवढेच नव्हे तर अखेर दाभोलकरांशी संवाद करण्यासही नकार दिला. असे का व्हावे ? ही या अनु-भवातील बाब मन सर्वांत अधिक व्यथित करणारी आहे. दाभोलकर झालेला संवाद ध्वनिमुद्रित करतात किंवा त्यांचे या विषयावरचे हे पुस्तक प्रसिद्ध होणार आहे ही गोष्ट विरोधकांना अडचणीची वाटलेली दिसते. असे का असावे हा आणखी एक प्रश्न. आपण जे काही बोलू त्याची स्वच्छ अशी नोंद करण्यासाठी मनाची तयारी न दाखवणे ही सत्याशी प्रतारणा ठरत नाही काय ? प्रकाश आत येईल म्हणून दार बंद करून घ्यावे तसा हा प्रकार झाला. जे आयुष्यभरासाठी ध्येयवादी राहिले आहेत, जे सात्त्विक वृत्तीचे आणि विधायक दृष्टी ठेवणारे आहेत, त्यांनी असा अनुदारपणा का करावा ? आपण जे बोलू त्याचा परिणाम होऊन आपल्याला विरोधी असा निष्कर्ष समोरची व्यक्ती काढणार आहे हे गृहीत धरले, तरी आलेली व्यक्ती प्रांजळ बुद्धीने आली असेल तर तिचे स्वागत का होऊ नये ?

जे विधायक दृष्टीचे आहेत त्यांनीच असा अनुदार-पणा केला, तर ज्यांचा केवळ संघर्षावरच विश्वास आहे, किंबहुना कोणा ना कोणाशी संघर्ष केल्याशिवाय प्रगती अशक्य आहे असा ज्यांचा ठाम सिद्धान्त आहे, आपली चळवळ पुढे रेटण्यासाठी जे कोणत्याही प्रकारचा हिंसा-चार वर्ज्य मानीत नाहीत, उलट, आवश्यक मानतात, त्या नक्षलवाद्यांकडून अपेक्षित प्रतिसाद मिळू नये यात नवल मानण्यासारखे काहीच नाही. त्याहूनही महत्त्वाचा प्रश्न असा की, हा प्रकल्प होऊ नये असे वाटत असेल, तर त्याला जो काही विरोध करावयाचा तो आपला आपल्यापुरता म्हणजे आपल्या शासनाशी झगडा करण्या-पुरता मर्यादित का राहू नये ? त्यासाठी परदेशातील संस्थांचे सहकार्य घ्यावे असे का वाटावे ? त्यांचे ते सहकार्य आपल्या देशाविषयीच्या प्रेमापोटीच मिळत आहे ना याची खात्री करून घेण्याची सावधगिरी घ्यावयास हवी, त्याचबरोबर त्यांचे साहाय्य घेण्यामुळे आपल्याला नकळतदेखील कोठे मिंधेपणा येता कामा नये, अशा स्वाभिमानाचा प्रखर भाव का असू नये ? शासनात वा राजकारणात जे कोणी आहेत तेही समाजाचे एक प्रकारे नेतेच आहेत आणि नर्मदा प्रकल्पास विरोध करणारे जे कोणी आहेत तेही या देशातील नेतेच आहेत. या दोघांतील मतभेद परकियां-पुढे का जावा ? मतभेद व्यक्त करण्याची एक लक्ष्मण-रेषा बाबा आमटे वगैरेंसारख्या संयमी आणि व्रताचरणी व्यक्तीकडून का दाखवली जाऊ नये ? बाबा आमटे यांनी आयुष्यभर जे थोर कार्य केले आहे ते लक्षात घेता, हे प्रश्न विचारताना आपण मर्यादेचा अतिक्रम करीत नाही ना, असे मनात आल्याशिवाय राहात नाही. पण एवढी पुण्याई पाठीशी असूनही दाभोलकरांशी मनमोकळा संवाद साधण्यात त्यांना कोणती अडचण वाटली असेल ? आपल्यातील माणसाशीच जर आपण हा संवाद साधू शकत नसलो, तर अवघ्या मानव-जातीशी आपल्याला संवाद साधता आला पाहिजे असे जे आपण म्हणतो, त्याचा अन्वयार्थ कसा लावावयाचा ?

जे सौजन्य आपल्याकडून परकीय व्यक्तीला मिळते ते जो आपला देशबांधव आहे अशा जिज्ञासूला का मिळू नये ? याच्या मागे काय असू शकेल ? स्वतःच्या विचाराबद्दलचा अतिरिक्त अभिनिवेश, आपलेच म्हणणे बरोबर आणि दुसऱ्याचे ऐकून घेण्याचेही कारण नाही असा आग्रह, का आणखी काही ? काय असेल ? हे प्रश्न फार झाले असे वाटेल, पण ते मनात उठत राहतात, ते थांबत नाहीत. बाबा आमटे यांची भारत-

जोजे यात्रा आणि त्यांनी मध्यंतरी पंजाबचा प्रश्न हाती घेतला होता तो प्रसंग, त्या वेळीही असेच काही काही पण थोडे निराळ्या प्रकारचे प्रश्न मनात वादळ उठवीत राहिले होते. या प्रश्नांची उत्तरे अखेर त्यांची त्यांनाच माहीत असणार. पण एवढे खरे की, डॉ. जयचन्द्र किंवा श्री. माधव चितळे ही तज्ज्ञ मंडळी जशी मनमोकळी राहिली, तसे बाबा आमटे, बहुगुणा वा मेधा पाटकर यांच्या बाबतीत घडले नाही. त्यांनी दाभोलकरांशी संवादच थांबवला. वैचारिक पातळीवरील ही एक शोकान्तिका आहे. दाभोलकरांशी संवाद करण्यात काही अर्थ नाही, त्यातून काही निष्पन्न होणार नाही इतके त्यांच्या व आपल्या दृष्टिकोणात अंतर आहे, असे विरोधकांतील या नेत्यांना वाटले असण्याची एक शक्यता आहे. पण तसे असेल तर तेही सुस्पष्टपणे आणि त्याच वेळी प्रसन्नपणे आणि दाभोलकरांविषयी एक विश्वासाचा व जिव्हाळ्याचा भाव ठेवून सांगता आले असते. तसे घडले आहे असे दिसत नाही.

निसर्ग आणि मानव

या लेखाच्या प्रारंभीच म्हटले की, दाभोलकर कोणापुढे दबून जाणारे नाहीत. त्यांची वृत्ती जितकी शोधक आहे तितकीच आपल्या हाती लागणाऱ्या सत्याला वाचा फोडताना भेदक होणारी आहे. "मध्ययुगीन अंधश्रद्धेपेक्षा वैज्ञानिक अंधश्रद्धा अधिक वाईट असतात आणि समाजाचे अधिक नुकसान करतात" (पृष्ठ ३३) यासारखे त्यांचे काही उद्गार आणि त्यामागे उभे असलेले अनुभव आपल्याला अन्तर्मुख करतात, काही व्यथित करतात, तर काही आपल्या देशातील मान्यवरांविषयीचे आपले आजवरचे मूल्यमापन पुन्हा एकदा नीट तपासून पाहिले पाहिजे की काय अशी सावधगिरीची सूचना देऊन जातात. सारा वाद कशामुळे उत्पन्न झाला आहे ? काही मुद्दे गौण आहेत तर काही मूलभूत आहेत. महत्त्वाचा एक मुद्दा असा की, निसर्गातील स्वाभाविक संतुलन राखले गेले पाहिजे. हे म्हणणे अमान्य करण्याचे काहीच कारण नाही. पण जेवढे निसर्गाच्या जवळ जाऊ तेवढे ते अधिक हिताचे असे मानून त्या पोटी विज्ञानाने जे काही समोर आणून ठेवलेले असेल ते अधिकात अधिक टाळावे असे एक मत आजकाल फार आग्रहाने मांडले जाते. गांधीजींच्या स्वयंपूर्ण ग्रामव्यवस्थेच्या विचारात हा भाग होता आणि आजच्या काळातील पर्यावरणविषयक विचार अतिरिक्त आग्रहाने मांडणारेही त्याच मार्गाने जात आहेत.

विज्ञानाच्या आहारी जाणे वाईट, पण विज्ञानाला केवळ विरोध करणेही तितकेच अयोग्य आहे. निसर्गाशी नाते जोडा, निसर्गाला शक्य तितके सामोरे जा, जितके नैसर्गिकपणे राहता येईल तितके राहण्याचा प्रयत्न करा, हे सारे म्हणणे खरोखरी फार चांगले आहे. पण याचीही काही सीमारेषा आहे आणि तिचा विसर पडू देता कामा नये. निसर्ग हा दयाशील आहे असे म्हटले जाते. ते खरेही आहे. निसर्गाने नानाविध स्वरूपांचे भांडार आपल्याला खुले ठेवले आहे म्हणूनच आपण जगू शकत आहोत. पण हे विधानही विवेकाने घ्यावयास हवे. पाणी आणि प्रकाश ही जीवनाला सर्वांत आवश्यक आहेत, पण म्हणून त्यांचा अतिरेक हितावह होईल काय ? आवश्यकतेपेक्षा अधिक पाणी घातले गेले तर फळे सपक होतात आणि वाजवीहून अधिक ऊन पडले तर पिके करपतात, ही निसर्गामधीलच प्रक्रिया आहे. तेव्हा पाणी आणि ऊन या निसर्गदत्त गोष्टी असल्या तरी त्यांचा वापर आवश्यक त्या प्रमाणातच हवा आणि हे प्रमाण विज्ञानाच्या आधाराने ठरवावे लागते. "सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च" या सूत्रात म्हटल्याप्रमाणे साऱ्या जगाचे जीवन असलेला जो सूर्य त्याचा प्रकाश आहे म्हणून जर एखादे तान्हे बालक उन्हाळ्यातील तळपत्या उन्हात राहू दिले किंवा पर्जन्याच्या धारा ही मेघाची कृपा आहे म्हणून सोसाट्याच्या वादळी पावसात एखादे मूल चुकून उघड्यावर सापडले, तर काय होईल हे सांगावयास हवे काय ? किंबहुना हे उदाहरण घेतानाच अंगावर काटा उभा राहतो. "वृक्षवल्ली आम्हां सोयरीं वनचरें।" या उद्गारात तुकारामांनी वनचरांचा उल्लेख मित्र म्हणून केला आहे, पण त्याच तुकारामांनी "सर्प विंचू नारायण। परी वंदावे दुरून ॥" असा इशाराही दिलेला आहे.

सिद्धान्ताची मर्यादा

तेव्हा "निसर्गाकडे चला" या विचारालाही काही मर्यादा आहे. ही मर्यादेची रेषा कोठे ओढावयाची ? माणसाच्या हिताच्या दृष्टीने अधिकात अधिक हिताची होईल अशा बिंदूशी. हा बिंदू नेमका कोठे आहे हे कशावर ठरवावयाचे, तर त्या विषयावरचे जे अद्ययावत ज्ञानविज्ञान असेल त्याचा उपयोग करून. हिमालयात





अनुक्रमणिका

एखादा योगी भर थंडीत अंगावर जवळजवळ वस्त्र न ठेवता वावरतो असे आपण पाहतो, तेव्हा तो जणू निसर्गाचा एक भाग बनून तेथे राहिलेला आहे असे आपल्याला जाणवते. पण या आधारावर वनवासी माणसे अंगावर वस्त्र न ठेवता फिरत असतात तेव्हा तीही निसर्गाच्या निकट पोचलेली आहेत असा निष्कर्ष काढता येणार नाही. त्या योग्याचे मोठेपण त्याच्या वस्त्रहीन अवस्थेवर ठरत नाही, तर भोवतालच्या सृष्टीशी त्याचे जे तादात्म्य झालेले असते, की जे "वृक्षवल्ली आम्हां सोयरी वनचरें।" या तुकारामांच्या उद्गारात दिसते, त्यावर ठरत असते. त्या योग्याचे अपवादात्मक उदाहरण येथे उपयोगाचे नाही. त्या तपस्व्याचे ते जीवन त्याच्यापुरते असते, त्याच्यापुरते ठेवावयाचे असते. सर्वसामान्य माणसाला काय झेपेल व पचेल याचा विचार आहारविहारापासून थेट नीतिशास्त्र वा आध्यात्मिकता येथवर सर्वत्र करावा लागतो. संपूर्ण समाजाच्या हिताचा मार्ग कोणता असू शकेल, हे असामान्य व्यक्ती कशा प्रकारे राहू शकतात यावर ठरवून चालणार नाही. त्या श्रेष्ठ व्यक्तीविषयी कितीही आदर असला तरी. तेव्हा केवळ 'धरणे बांधा' असे कोणी म्हणेल तर त्याला जसे "ती आवश्यक तेवढीच व योग्य त्या ठिकाणीच बांधा" हे उत्तर असेल, त्याचप्रमाणे "धरणे बांधूच नका, कारण त्यामुळे नद्यांचा मृत्यू होतो" हे म्हणणेही जसेच्या तसे स्वीकारता येणार नाही.

काका कालेलकरांनी नद्यांना लोकमाता म्हटले आहे. पण उत्तर भारतात प्रत्येक वर्षी महापूर येतात व या लोकमाता पूतनामावशीप्रमाणे अनेक जीवांचा ग्रास करतात, पिकांची वाट लावतात आणि पिकाऊ जमिनीची दलदल करून टाकतात, हे आपण पाहात आलो आहोत. तेव्हा "नदी ही लोकमाता" हे विधानही मर्यादेनेच घ्यावयास हवे. माणसाचा सारा उद्धार त्याच्या मनावर अवलंबून आहे. पण तो साधावयाचा असेल तर मनाच्या शक्ती मोकाट सुटता कामा नयेत. त्यासाठी त्या मनाला विवेकाचा बांध घालावा लागतो, आणि असे संयमित वृत्तीचे मनही माणसाला असामान्यत्वाच्या दिशेने नेणारी प्रचंड शक्ती बनू शकते. याच न्यायाने सुसाट वेगाने पिसाटपणे खाऱ्या समुद्राकडे जाणारे नद्यांचे पाणी धरणे बांधून अडवले, तर त्यातून शक्तिशाली वीज निर्माण करता येते, हव्या त्या ठिकाणी कालव्यांच्या द्वारा योग्य प्रमाणात पाणी पुरवता येते आणि समृद्धीचा दरवाजा खुला होतो. हे ध्यानात घेऊन "धरण म्हणजे नदीचे मरण" असे न म्हणता धरण म्हणजे नदीच्या अनावर प्रवाहाला घातलेला बांध किंवा लावलेला विवेकाचा लगाम असे तशाच काव्यात्म भाषेत का म्हणू नये? काव्यात्मक भाषा योजतानाही व्यावहारिकतेचे भान सुटता कामा नये. ते सुटले तर तशा प्रकारचे उद्गार स्वतःची आत्मवंचना आणि अडाणी जनतेची दिशाभूल करणारे ठरू शकतात.

वस्तुस्थितीवर आधारलेले सत्य आहे ते असे की, निसर्ग हा केवळ 'आहे'. तो प्राणिमात्राला जीवनदायी आहे तसाच विध्वंसकारकही आहे. तो पोषण करतो म्हणून दयाशील नव्हे व विध्वंसक आहे म्हणून क्रूरही नव्हे. निसर्गाच्या क्रिया-प्रतिक्रिया विविध पदार्थांच्या विशिष्ट गुणधर्मांनुसार केवळ चालू राहणाऱ्या आहेत. "का जगाचे आंध्य फेडितु। श्रियेची राउळे उघडितु।" अशी भूमिका घेऊन हा भास्वान सूर्य पूर्वेकडून पश्चिमेकडे आणि तेथून उगवतीकडे असा या जगाच्या प्रदक्षिणेस निघतो, हे ज्ञानदेवांनी केलेले वर्णनही काव्यात्म दृष्टीने घ्यावयाचे आहे, तेथे बहुगुणांच्या "धरण हे नदीचे मरण" या उद्गाराबद्दल काय म्हणावे? अशा प्रकारच्या उद्गारातील वास्तव सापेक्ष असते. तेव्हा निसर्गाचा उपयोग मानवाच्या कल्याणासाठी कसा करून घेता येईल हे शास्त्रीय ज्ञानाच्या बळावर आणि त्याच वेळी संपूर्ण समाजाच्या हितावर दृष्टी ठेवणारी सद्सद्विवेकबुद्धी जागृत ठेवून करून घ्यायचा असतो. हाच खरा बुद्धिवादी दृष्टिकोण होय. याला सोडून जे काही मांडले जाईल ते एक केवळ काव्य तरी असेल की जे फक्त कल्पनासृष्टीशी संबद्ध असते, किंवा अज्ञान तरी असेल की जे एखाद्या तत्त्वाच्या आहारी मर्यादेच्या बाहेर गेल्यामुळे उत्पन्न होऊ शकते. नर्मदा प्रकल्पाकडे त्या दृष्टीने पाहावयास हवे. दाभोलकरांनी ती दृष्टी ठेवून हा शोध घेतला आहे हे महत्त्वाचे आहे.

विस्थापितांचा प्रश्न

स्वयंपूर्ण आणि स्वावलंबी ग्रामव्यवस्थेवर आधारलेली विकासाची जुनी कल्पना आणि विज्ञानाच्या साहाय्याने होणाऱ्या समाजाच्या प्रगतीची आधुनिक संकल्पना या दोन निरनिराळ्या दृष्टिकोणांतील संघर्ष हा नर्मदा प्रकल्पविषयक वादातील एक महत्त्वाचा मुद्दा

अनुक्रमणिका

आहे. हा अखेर ज्याच्या त्याच्या मताचा प्रश्न आहे. पण मूळ दृष्टिकोणाची छाया प्रकल्पाशी संलग्न अशा हरएक तपशिलावर पडत राहते. धरणामुळे गावे पाण्याखाली जातात आणि तेथील माणसे आपल्या घरादाराला मुकतात हे एक कटू सत्य आहे. तेथील परिसराशी त्या माणसांचे पिढ्यापिढ्यांतून चालत आलेले भावनिक नाते उद्ध्वस्त होते, हीदेखील एक महत्त्वाची बाजू आहे. पण व्यापक समाजहितावर दृष्टी ठेवून हे स्वीकारणे प्राप्त आहे. विस्थापितांच्या पुनर्वसनाची पुरेपूर व्यवस्था झाली पाहिजे हे तर खरेच आहे, पण शासनाने तिचा अन्तर्भाव योजनेत केलेला आहे. ते काम नीट झाले नाही तर त्यासाठी संघर्ष जरूर करावयास हवा. पण तो भविष्यातील प्रश्न आहे, आताचा नाही. काही हजारांच्या संख्येत माणसे विस्थापित होतील हे खरे, पण त्यांच्या पुनर्वसनाची पूर्ण व्यवस्था केल्यावर कोटींच्या संख्येतील जनतेचा लाभ करू शकणारी योजना बाजूला ठेवावयाची काय ? शिवाय आज विस्थापित केवळ धरणामुळे होत आहेत असे नाही. केवळ चार घास अन्न मिळावे म्हणून आपली गावे सोडून हजारांच्या संख्येने जे खेडूत शहरातील झोपडपट्ट्यांतून दाटीवाटीने गटारांच्या बाजूने वर्षानुवर्ष राहात आहेत, तेही विस्थापितच नव्हेत काय ? त्यांचे किती हाल होत असतात हे आपण रोज पाहात नाही काय ? पण त्यांच्या बाबतीत अखेर हाच विचार करावा लागतो की, ही माणसे आपापल्या खेड्यातच राहिली असती तर ती आपले पोट भरू शकली असती काय ?

हे पाहिले की मुळातच काही तरी चुकत आहे हे फार गंभीरपणाने जाणवते, पण तरीही आपण ते पत्करले आहे, कारण कशाही प्रकारे का असेना पण माणसे आधी जगली पाहिजेत असे आपण मानतो. याहून निराळ्या प्रकारचे विस्थापित आहेत त्यांची तर कोठे कोणाला जाणीवही नाही असे वाटून जाते. स्वातंत्र्यानंतर तीन युद्धे झाली, सीमाप्रदेशातील लोक आपापली गावे सोडून देशाच्या आतल्या भागात आले, कसेबसे कोठेतरी राहिले. तेही विस्थापितच नव्हेत काय ? अशी माणसे विस्थापित होतात, तेव्हा परक्यांच्या आक्रमणाचा प्रतिकार करू नये असे म्हणावयाचे काय ? देश स्वतंत्र झाला तेव्हा लक्षावधींच्या संख्येतील निर्वासित हे तर कितीतरी पटींनी दयनीय अवस्थेतील विस्थापित होते. पण आपण तर ते विसरूनच गेलो आहोत. एखादा सिंधी वृद्ध समोर दिसला तर हा आपली शेकडो वर्षांची मायभूमी सोडून केवळ अंगावरच्या वस्त्रानिशी येथे आला आहे, याविषयीची सल त्याच्या अंतःकरणात खोलवर कोठेतरी सतत असेल, याचे स्मरण मनातल्या मनात तरी आपल्याला होते काय ? पण ते झाले तरी आपण काय करू शकतो ? आपण ते फक्त स्वीकारतो.

आजही गेली कितीएक वर्षे पूर्व पाकिस्तानमधून भारतात सतत निर्वासित येत आहेत, ते विस्थापितच नव्हेत काय ? त्यांची कोणती वास्तपुस्त आपण शासनाच्या पातळीवर करतो ? त्यांच्या सेवेसाठी त्या सीमेवरील प्रदेशात काही सेवाभावी संस्था वर्षानुवर्ष काम करीत आहेत, ती विस्थापितांचीच सेवा आहे, पण त्यांची दखल कितीशी घेतली गेली आहे ? शासनाच्या पातळीवरून यासाठी काही केले गेले पाहिजे असे गंभीरपणे कोणी मानले आहे काय ? जम्मूजवळच्या छावण्यांतून आज हजारांच्या संख्येत काश्मीरमधून आलेले जे कोणी राहात आहेत, त्यांच्या भविष्याचे काय ? तेव्हा विस्थापित हा शब्द केवळ धरणग्रस्तांपुरता मर्यादित राहात नाही, तो आपल्या एकंदर राजकीय धरणग्रस्तांपर्यंत जाऊन पोचतो. या विराट देशातील समस्या तेवढ्याच विराट आहेत, त्या सोडवण्यासाठी विराट प्रयत्नांची गरज आहे. त्या विराट प्रश्नांच्या तुलनेने नर्मदा प्रकल्पातील विस्थापितांचा प्रश्न फार महत्त्वाचा ठरेल असे नाही आणि त्यांच्या पुनर्वसनाची तरतूद मूळ योजनेत केल्यावर तर तक्रार करण्याचे कारणच उरत नाही. केवळ कोणीही विस्थापित होता कामा नये हे एक घोषवाक्य घेऊन देशहिताची प्रचंड कामे बाजूला ठेवावीत असे म्हणता येणार नाही. नर्मदा प्रकल्पाची जी तपशिलवार योजना केली आहे तीमध्ये विस्थापितांना पूर्ण न्याय दिला आहे आणि त्याला जागतिक बँकेचे तज्ज्ञ साक्षीदार आहेत, हे दाभोलकरांनी नमूद केले आहे.

वाली आणि हनुमान

वनवासी जातिजमातींचे नाते निसर्गाशी अधिक असते आणि या धरणामुळे त्यांची गावे उद्ध्वस्त होऊन त्यांना अन्यत्र हलावे लागल्यामुळे त्यांचे निसर्गाशी असलेले ते सुंदर नाते तुटणार याचा फार मोठा खेद परदेशांतील काही व्यक्ती व संस्था यांनी व्यक्त केला आहे. भारत सरकारने हा प्रकल्प मान्य करून त्या निरागस वनवासी बांधवांवरच नव्हे तर एकंदर मानवी

अनुक्रमणिका



संस्कृतीविरुद्धच जणू फार मोठा अपराध केला आहे, असा प्रचार त्यांनी चालवला आहे. दाभोलकरांनी त्याला चोख उत्तर दिले आहे. हे उत्तर देताना या परदेशांतील संस्थांच्या प्रचारामागे कोणता हेतू दडलेला आहे यावरही त्यांनी प्रकाश टाकला आहे आणि त्यामुळेच नर्मदा प्रकल्प हा केवळ आपल्यापुरताच नव्हे तर आंतरराष्ट्रीय राजकारणातील एक चक्रव्यूह झाला आहे असा निष्कर्ष काढला आहे. हे जे दाभोलकरांना जाणवले ते बहुगुणा आणि बाबा आमटे यांसारख्या धुरंधरांना का जाणवू नये आणि आपण नकळत परकियांच्या हातातील एक खेळणे बनत नाही ना असा आत्मपरीक्षणपर प्रश्न त्यांना का सुचू नये, सुचला असेल तर त्यांचे यावर काय उत्तर आहे, असा प्रश्न आपल्याला पडतो. परदेशांतून मिळणाऱ्या पुरस्कारांभोवती एक वेगळे वलय उत्पन्न होत असते, पण त्यामुळे आपली दृष्टी धूसर होता कामा नये आणि आपल्या स्वाभिमानाला देशाच्या पातळीवर कोठेही धक्का पोचता कामा नये; एवढी जाण स्वातंत्र्य मिळून इतकी वर्षे उलटल्यावर तरी आपल्यात उत्पन्न व्हावयास हवी.

वनवासी समाजामध्ये एक प्रकारचा स्वाभाविक सरळपणा असतो, त्याला निरागसतेची काही किनार असते, ते काही प्रमाणात खरे आहे. पण अशी निरागसता अनेक वेळा अज्ञानाचा पदर धरून येत असते आणि ती विशेष स्पृहणीय मानता येत नाही. घरातील रांगते बालक अतिशय निरागस असते. पापाची, पुण्याची, कशाचीच काही कल्पना नाही, तेव्हा ते निरागसच असणार. बालकत्वाचा तो एक रमणीय व विलोभनीय आविष्कार असतो हेही खरे. पण म्हणून ते बालक कायम बालकच राहावे, ते मोठे होऊ नये, झाले तरी त्याला ज्ञानाचा स्पर्श होऊ नये, जगाचा बरा-वाईट व्यवहार कळू नये, कारण त्यामुळे त्याच्या निरागसतेतील सौन्दर्याला धक्का पोचेल, असे म्हणावयाचे काय? वनवासी जमाती या सांस्कृतिक दृष्टीने पाहू गेले तर बाल्यावस्थेत आहेत हे विसरता येणार नाही. स्वातंत्र्य मिळून पन्नास वर्षे होत आली, तरी भारतातील कोटयवधींचा हा समाज असा अंडाणी व केवळ नैसर्गिक अवस्थेत राहिला आहे हे आपल्याला भूषण नाही.

हे सारेच आपले फार मोठे अपयश आहे. त्याची किंमत आज काही ठिकाणी आपल्याला भयानक प्रमाणात मोजावी लागत आहे, अद्यापही लागेल. कारण त्यांची अस्मिता जागी झाल्यावर ती योग्य दिशेनेच जाईल असा भरवसा नाही. आजही जाते असे म्हणवत नाही. त्यांची जंगले आणि तेथील डोंगरांच्या दऱ्या या मर्यादित वर्तुळात त्यांची अस्मिता अडकून पडली आहे. या विशाल भारताचा एक घटक तो आपला डोंगरा-जंगलांचा प्रदेश अशी काही कल्पना ते मनानेही करू शकत नाहीत. कशी करणार? त्यांना काही माहीतच नाही आणि निरपेक्ष वृत्तीने त्यांच्याशी काही धागा जोडण्याचा प्रयत्नच आपण आजवर केला नाही. ज्यांनी तो गेले शतकभर केला त्यांचे नाते या देशाच्या संस्कृतीशी नाही. राजकारणातील काही सोयींसाठी आपले राज्यकर्ते त्या सत्याचा स्वीकार करू धजत नाहीत. अशी ही सारी गुंतागुंत आहे. एका नर्मदेच्या खोऱ्यातीलच नव्हे तर साऱ्या भारतभर विखुरलेल्या या वनवासी बांधवांना त्यांच्या संकुचित कोशातून बाहेर काढून विशाल भारताच्या व्यापक धारेमध्ये आणले पाहिजे. तसे आणताना त्यांचे मूळचे केवळ नैसर्गिक असे सांस्कृतिक रूप विसकटेल असे भय बाळगणे तर्काला धरून नाही, देशाच्या हितालाही ते पोषक नाही.

या बांधवांना असे जवळ आणण्यासाठी प्रयत्न केल्यावर सारेच भले होईल असे मानण्याचे कारण नाही. पण दूरगामी विचार केला तर भले अधिक होईल. कोणत्याही समाजाचे शंभर टक्के भले आजवर या जगात कोणतीच समाजरचना वा मानवी संस्था करू शकलेली नाही. भविष्यातही ते कधी शक्य होणार नाही. समाजजीवनाचा तो नियमच आहे. एक प्रश्न सोडवला की तो सोडवल्यामुळेच दुसरा नवा उभा राहणार, असे या गतिमान समाजजीवनाचे रूप आहे. तेव्हा वर्तमानकालातील प्रश्न सोडवणे व पुढच्या पिढीसाठी भविष्यकालातील प्रश्न उत्पन्न करून ठेवणे, किंवा असे म्हणावे की त्या प्रश्नांना सामोरे जाण्याची तयारी ठेवणे, हाच एकमेव पर्याय आहे. दाभोलकरांच्या लेखणीला कवित्वाचाही काही स्पर्श आहे. भारतीय संस्कृतीतील पुराणकथांचा त्यांना परिचय आहे, सांस्कृतिक संकेतांचीही सूक्ष्म आणि सहानुभूतीपूर्ण जाण आहे. तिचा ते अतिशय समर्पक असा उपयोग करून घेतात. रामाची कथा आजकाल फारच विवाद्य झाली आहे. पण दाभोलकरांनी वाली आणि हनुमान या दोघांत केलेला भेद मोठा हृद्य आणि सूक्ष्म आहे. पण पूर्वीच्या





अनुक्रमणिका

काळातील वाली वेगळा होता, रामही वेगळा होता आणि सेवाभावी हनुमान तर फारच वेगळा होता. आजच्या वनवासी समाजातील वाली अधिक बलवान असेल आणि वनवासी समाजातून शिकून जाणता होणारा आजचा हनुमान कोणती भूमिका घेईल हे सांगवत नाही.

पत्र म्हणून या साऱ्या समाजाला शिकवू नये, आधुनिक जीवनाच्या प्रवाहात त्यांना आणू नये, त्यांना त्यांच्या निरागस म्हणजे ज्ञानशून्य अवस्थेतच राहू द्यावे असे नाही. त्यांना शिकवावे, जाणते करावे, लोकशाहीच्या आजच्या युगात त्यांचे हक्क त्यांना देऊन आपले भागीदार करून घ्यावे. हे होत असताना त्यांचा त्यांना मार्ग काढू द्यावा. त्यातून जे बरे-वाईट होईल ते स्वीकारण्याची आणि या साऱ्या प्रक्रियेत मागचे काही पाप उभे राहिल्यामुळे आपणा उच्च वर्णियांना व नगरवासियांना जर काही सोडावे लागले तर ते सोडण्याची व सोसावे लागले तर ते सोसण्याची तयारी आपण ठेवावयास हवी. या विशाल देशातील तितक्याच विशाल समाजाचे उज्ज्वल भवितव्य अखेर यामध्येच साठवलेले आहे. यासाठी धरणामुळे विस्थापित होणारे वनवासी नागरी वस्तीच्या जवळ आले तर ते स्वागतार्ह आहे. केवळ निसर्गाला अधिक जवळची म्हणून नागरीपेक्षा ग्रामीण आणि ग्रामीणपेक्षा वनवासी वा आदिवासी संस्कृती यांना त्यांचे मूल्यमापन करताना सरसकट उजवे माप देण्याचा दृष्टिकोण शास्त्रीय मानता येणार नाही. या दृष्टीने प्रा. स. ह. देशपांडे यांनी 'विकास की दारिद्र्यपूजा' या शीर्षकाखालील लेखात व्यक्त केलेले विचार फार मोलाचे आहेत (पृष्ठे १२८–३०). माणसाची सारी संस्कृतीच त्याने आपल्या स्वतंत्र बुद्धीच्या बळावर निसर्गावर जे प्रभुत्व मिळवले आहे आणि आपल्या विवेकाच्या बळावर इंद्रियांच्या नैसर्गिक प्रवृत्तींवर जो अंकुश ठेवला आहे त्यातून निर्माण झाली आहे. तीच प्रक्रिया यानंतरही चालू राहावयास हवी. अर्थात, हे सारेदेखील विचार-पूर्वक केले पाहिजे हे अमान्य करण्याचे कारण नाही.

जीवननिष्ठेतील विवेक

तोच विवेकाचा अंकुश सेवाभावी कार्यकर्त्यांनी आपल्या जीवननिष्ठेलाही लावला पाहिजे. सेवा ही एक श्रेष्ठ गोष्ट आहे हे खरे. पण आपल्याला सेवा करता यावी म्हणून ज्यांना सेवा घ्यावी लागेल असा वर्ग मुद्दाम शिल्लक ठेवावयाचा काय? अपंग आणि व्याधिग्रस्त यांव्यतिरिक्त समाजातील कोणताही वर्ग सेवा घेणारा असता कामा नये. असा समाज निर्माण करणे हे आपले ध्येय असावयास हवे. हे ध्यानात घेतले तर सेवाकार्या-पोटी येणारा बराचसा अहंकार कमी होऊ शकेल. प्रा. स. ह. देशपांडे यांनी अशा कार्यकर्त्यांचे घोर अज्ञान प्रकट करणारे काही अनुभव दिले आहेत. "आपण शास्त्रांचा अभ्यास करण्यात वर्षानुवर्षे घालवण्यापेक्षा कार्यकर्ता झालो असतो तर बरे झाले असते, कशावरही मत देण्यास मोकळा राहिलो असतो"; असे उद्गार एका शास्त्राभ्यासक विद्वानाला काढावे लागले आहेत. नर्मदा प्रकल्पातील आंदोलकांनी त्या उद्गारांचा आत्म-परीक्षणासाठी उपयोग करून घ्यावा. जीवन वाहिलेले कार्यकर्ते हा एकच आत्मगौरवाचा भाग सारे व्यक्तिमत्त्व व्यापून राहिला, तर ती विशेष भूषणावह गोष्ट नाही. काही सेवाकार्यांची आजकाल वाजवीहून होणारी प्रसिद्धी ही त्या त्या कार्यकर्त्यांचा अहंकार वाढवणारी असते. काम, क्रोध, लोभ आदी षड्विकार हे जुन्या धर्मग्रंथांत षड्रिपू मानले आहेत. प्रसिद्धीलोलुपता हा अर्वाचीन कालात अवतरलेला सातवा रिपू मानावा की काय असे वाटून जाते. प्रसिद्धीच्या प्रकाशात न येता गेल्या ऐंशी-नव्वद वर्षांच्या अवधीत कितीतरी व्यक्तींनी सेवाकार्यात सारा जन्म व्यथित केला आहे आणि आपले जीवनपुष्प अखेर समाजगंगेत विसर्जित केले आहे, हे ध्यानात असावे. सहज आठवण होते शिवाजीराव पटवर्धनांची. संपूर्ण प्रसिद्धीपराङ्मुख वृत्तीने त्यांनी नव्वदी उलटून जाईतो कुष्ठरोग्यांची सेवा केली, त्यांचे अपार प्रेम मिळवले आणि अखेर अशक्य झाले तेव्हा आयुष्यभर जेवढ्या निरपेक्ष वृत्तीने सेवा केली तेवढ्याच निरपेक्ष वृत्तीने ते त्यातून बाजूला झाले. 'इदं न मम' या पुस्तकात त्यांच्या कन्येने आपल्या वडिलांच्या या तपस्वी जीवनाचा काढलेला अल्पसा आलेख पाहण्यासारखा आहे.

हे येथे का आठवले? शोध घेता घेता दाभोलकर पंतप्रधानांच्या निवासस्थानासमोर धरणे धरलेल्या बहुगुणांना भेटावयास जातात त्या वेळचा अनुभव त्यांनी दिला आहे. त्याच वेळी पंतप्रधानांच्या घराच्या दिशेने निघालेले पाच-सात मोर्चे दूर अंतरावर आरक्षकांनी अडवलेले असतात. त्यांतच हा नर्मदा प्रकल्पाच्या विरोधकांचा एक. खरे तर इतरांच्या तुलनेने छोटा. पण

अनुक्रमणिका

त्यालाच तेवढी दूरदर्शनपासून परदेशांतील माध्यमापर्यंत सर्वत्र अमाप प्रसिद्धी मिळते. इतरांची साधी बातमीही येत नाही. या सर्वांवर दाभोलकरांनी प्रखर प्रकाशझोत टाकला आहे आणि बहुगुणांची भेट झाल्यावर त्यांना ऐकवलेले उद्गारही अतिशय भेदक आहेत (पृष्ठे १३४-३६). हे सारे मुळातूनच पचावयास हवे. त्यात भर म्हणून या साऱ्या प्रकरणात प्रांतीय राजकारणाचे रंग कसे मिसळू शकतील याचे चित्रही दाभोलकर उभे करतात. ते सारे पाहिले की हा एकूण अनुभव मन अतिशय व्यथित करणारा ठरतो. शासन, तंत्रज्ञ, शास्त्रज्ञ, राजकीय नेते, सेवाभावी कार्यकर्ते, विदेशांतील परिषदा, या साऱ्यांचे वृत्तपत्रांतून येणारे वृत्तान्त, त्यांचे एकमेकांवर होणारे आघात, परस्परांना दिले जाणारे छेद आणि या सर्वांचा आपल्या देशाच्या भवितव्यावर होऊ शकणारा परिणाम, हे सगळे काही एकत्र होऊन डोळ्यांसमोर उभे राहते आणि दाभोलकर अधूनमधून म्हणतात त्याप्रमाणे आपले डोके गरगरू लागते. पण तसे फार वेळ होऊ देता कामा नये. शांतपणाने या सर्वाचा आपण विचार केला पाहिजे.

दाभोलकरांनी उल्लेख केला आहे की नेहरू-पटेलांचे दिवस मागे पडले, आताचे नेते प्रत्येक प्रश्नाचा निवडणुकीतील मतांच्या दृष्टीने विचार करतात. नर्मदा प्रकल्पाने आपल्या प्रांतावर कसा अन्याय केला आहे हे सांगण्यास उद्या गुजरात, महाराष्ट्र व मध्य प्रदेश येथील राजकीय पक्षांचे नेतेच पुढे येतील. "या देशाचा शास्त्रीय दृष्टीने शक्य असलेला एकत्रित विकास, हे या देशात कधी शक्य होईला का ?", असा प्रश्न त्यांनी केला आहे (पृष्ठ १४०). प्रश्न गंभीर आहे. पण याचे उत्तर फार अवघड नाही, सोपे आहे. हा सारा भारत आपला देश आहे, आपण कोणत्या एखाद्या प्रांताचे असलो तरी प्रथम भारताचे नागरिक आहोत आणि नंतर प्रांताचे वा एखाद्या जिल्ह्याचे आहोत, अशी देशभक्तीची व्यापक भावना कोणाच्या मनात नाही. निरनिराळ्या पक्षांची अखिल भारतीय अधिवेशने थाटामाटात होतात, पण त्यांत भाग घेणाऱ्यांच्या मनात अखिल भारतीय भाव असत नाही. तो नसतो म्हणून हे भाषेचे व प्रांतांचे वाद निर्माण होतात. नेतेच हे वाद निर्माण करतात, मग अनुयायी तो वाढवतात, असा गेल्या दोन पिढ्यांचा अनुभव आहे. स्वार्थाचा रंग यात मिसळला की हे वाद वेगळेच रूप धारण करतात. प्रथम पक्षाच्या स्वार्थावर लक्ष असते, नंतर विशिष्ट गटाचा स्वार्थ लक्षात घेतला जातो, अखेर स्वतःचा व्यक्तिगत स्वार्थ सर्वांत बलवान ठरतो. अशी ही स्वार्थाची भावना अधिकाधिक खालच्या पातळीवर उतरत येते. त्यात देशाचे हित केव्हा नि कोठे हरवते ते कळतही नाही. हे चित्र कसे बदलेल हा खरा गंभीर प्रश्न आहे. सारा स्वार्थ मनातून निपटून टाकून मातृभूमीच्या सेवेसाठी आपले जीवनपुष्प समर्पित करण्याचा संस्कार उगवत्या पिढीवर करण्याचा प्रयत्न या देशात कोणी करीत आहे का, याचा शोध घ्यावयास हवा.

एक गंभीर इशारा

दाभोलकर शोध घेण्यास निघाले नर्मदा प्रकल्पाला विरोध का होत आहे याचा. पण तो शोध घेता घेता ते कोठे पोचले ? स्वातंत्र्याच्या प्राप्तीच्या वेळी शिल्लक राहिलेल्या या देशाच्या अखंडत्वालाही असलेल्या एका सुप्त आणि गंभीर धोक्याशी. त्याचा त्यांनी अगदी अखेरीस केवळ उल्लेख केला आहे (पृष्ठ १५३). हा धोका कसा उत्पन्न झाला, आज त्याची नेमकी स्थिती काय आहे, तो निकराला आणू पाहणाऱ्यांची भविष्यातील व्यूहरचना कोणती राहील, हा दाभोलकरांसाठी एका स्वतंत्र शोधाचा व पुस्तकाचा विषय होऊ शकेल. दीर्घकाळ दुर्लक्षित राहिलेल्या आदिवासींच्या प्रश्नाकडे त्यांनी आपणा सर्वांचे किती गंभीरपणाने लक्ष वेधले आहे ते येथे कळते. श्रीरामाचे मंदिर अयोध्येत जे कोणी उभे करू पाहतात त्यांच्यासाठीही दाभोलकरांची काही सूचना आहे. ते लिहितात, "हे आव्हान खरे तर रामावर आणि या संस्कृतीवर मनापासून प्रेम करणाऱ्या आणि आधुनिक विज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांच्या जोरावर या देशाचा कायापालट करू पाहणाऱ्या तरुणांना आहे. प्रश्नाची निकड त्यांना ओळखावी लागेल" (पृष्ठ १५४). संस्कृतीचे पूजक आणि विज्ञानाचे उपासक अशा दोघांनाही दाभोलकर सावध करीत आहेत. या संदर्भात येथे इतकेच म्हणता येईल की, रामावर प्रेम करणाऱ्यांनी ही निकड ओळखलेली नाही असे नाही. दाभोलकरांनी या प्रश्नाचा केला आहे तसा शास्त्रीय अभ्यास त्यांनी कदाचित केला नसेल, तेवढी त्यांची ताकदही नसावी, पण त्यांनी हे आव्हान स्वीकारलेले आहे. या प्रश्नाची निकड त्यांनी ओळखली त्याला काही वर्षे उलटून गेली आहेत. पण त्यांचेही सामर्थ्य मर्यादित आहे. दाभोलकरांनी स्वतःकडे विनम्रपणाने खारोटीची

भूमिका घेतली आहे. हे आव्हान स्वीकारणाऱ्यांनाही आपली जीवने या कार्यासाठी वेचताना यशापयश गौण मानून तशीच खारोटीची भूमिका घ्यावी लागते. त्यांची काही जमेची बाजू असेल, तर ती इतकीच की तेथे दहा-बारा खारोट्या एकत्र आहेत.

या पुस्तकाचा प्रारंभ होतो तो आकडेवारीच्या आधारावर दिलेली साधीसाधी माहिती देण्यापासून. पण आपण हे सारे वाचत पुढे पुढे जातो तसतसे ध्यानात येते की, दाभोलकरांनी फार खोल विचार केला आहे. सांस्कृतिक आणि समाजशास्त्रीय अशा दोन्ही दृष्टींनी त्यात काही महत्त्वाची सत्ये लपलेली आहेत. जाणकारांच्या ध्यानात ती येतील. ती विचार करावयास लावतात हे महत्त्वाचे आहे. आणि तेवढी दाद आपण दिली तरी दाभोलकरांनी घेतलेल्या कष्टांचे सार्थक होईल. दाभोलकर केवळ कोरडे विचारवंत नाहीत. त्यांच्या वैचारिकतेला भावनेचा हळुवार स्पर्श आहे. भारताच्या बहुरंगी संस्कृतीचे त्यांना एक जागते भान आहे, तीमधील सत्त्वांशाशी ते सहजपणाने पोचतात. मेधा पाटकरशी आपले भावाचे नाते आहे, असे सखोल सांस्कृतिक संदर्भ असलेले वाक्य ते सहज लिहून जातात (पृष्ठ १३७). वाली आणि हनुमान या दोघांत त्यांनी केलेला फरक असाच विचारगर्भ आहे. धरणाला विरोध करणाऱ्या विस्थापितांचा मोर्चा पाहिल्यावर व त्यांचे अज्ञान ध्यानात आल्यावर दाभोलकरांच्या मनातील करुणा जागृत होते आणि "हे तर सारे आपलेच बांधव" असा भाव त्यांच्या मनात उफाळून येतो. त्याच वेळी आपण असे मानीत असलो तरी ते आदिवासी तसे मानीत नाहीत, याविषयीची वेदनाही त्यांच्या मनात जागी होते (पृष्ठे १५३-५४). पुस्तक संपवून खाली ठेवताना आपले मन अनेक अंगांनी अन्तर्मुख होते हे त्यांचे खरे श्रेय आहे. श्रेय आणि यश यांत फरक आहे हे ध्यानात हवे. दाभोलकरांनी केलेल्या या साऱ्या परिशीलनाचे अखेरचे यशापयश काय हे भविष्यात दडलेले आहे. जे असेल ते असेल, पण त्यामुळे त्यांनी केलेल्या या प्रयत्नाचे मोल थोडेसेही कमी ठरत नाही.

❋ ❋



अनुक्रमणिका

कर्मवीर भाऊरावांतील तत्त्वनिष्ठ परिवर्तने—एक अभ्यास

रा. ना. चव्हाण

भाऊरावांत क्रांतिकारक विचार व कृती आढळते, हे खरे. उदा., ज्या काळात जातिजातींची वसतिगृहे, परिषदा, विद्यावेतने चालविली जात होती, ही पद्धत व हा प्रकार फार लोकप्रिय होता. त्या काळात सर्व जातिधर्मातील मुलांसाठी (विशेषत: गरीब मुलांसाठी) खास स्वतंत्र व स्वावलंबी शाहू बोर्डिंग काढणे व चालविणे ही क्रांती होती. शाहू महाराजांच्या शिकवणुकीतील हे सार्वजनिक व तात्त्विक दर्शन होते. म्हणजे शाहूंना हे अभिप्रेत होते. पण लोकांवरील जातिधर्माचा पगडा पाहून आपद्धर्म म्हणून कोल्हापुरास जातवारीचा व्यवहार पतकरून शाहूंनी वेगवेगळी वसतिगृहे काढून दिली होती. राजर्षि स्वत: जातिभेद व अस्पृश्यता मानीत नव्हते. पुढारलेला म्हणून समजला गेलेला ब्राह्मण व तत्सम वर्ग (प्रभू, कायस्थ, सारस्वत इ.) जाती व पोटजातींच्या परिषदा, विद्यावेतने देणाऱ्या संस्था वगैरे तत्सम चालवीत होत्याच; व अद्याप हे प्रकार चालू आहेत हे विसरता येत नाही. पण १९२० नंतर म. गांधी व त्यांच्या काँग्रेसचा काळ येत चालला. स्वराज्यप्राप्तीसाठी सर्वांनी एक झाले पाहिजे, हा विचार बळावू लागला. राष्ट्रीय सभा खेड्यापाड्यांत जाऊन पोहोचली पाहिजे. ग्रामोद्धार महत्त्वाचा आहे. असे जे रयतेचे सार्वजनिक म्हणजे सर्वांचे प्रश्न होते, ते राष्ट्रीय सभेद्वारे पुढे येऊ लागले होते. नाही तर न्या. मू. रानडे यांच्यासारखा उधारधी सुधारक यांनीदेखील मुंबईस ‘ब्राह्मणसभा’ स्थापिली जावी अशा प्रेरणा दिल्या होत्या. कर्मवीर भाऊराव यांचे शाहू बोर्डिंग निघण्यापूर्वी सर्वांची सर्वत्र कोणती व कशी अवस्था होती; हे सांगावयाचे आहे. ज्या सातारा जिल्ह्यात भाऊरावांचे समाजजागृतीचे कार्य चालू होते, त्याच सातारा जिल्ह्यात १९२० नंतर कै. नारायणशास्त्री मराठे (केवलानंद स्वामी) यांनी प्राज्ञपाठशाळेची राष्ट्रीय शिक्षणाच्या दृष्टीने स्वतंत्र रचना करून वाई येथे एक आदर्श प्राज्ञपाठशाळा वसतिगृह चालू केले होते; व १९५३ पर्यंत हे चालले. पण यात प्रामुख्याने ब्राह्मण विद्यार्थी जुनी संस्कृत विद्या शिकण्यासाठी येत. साहजिकपणे कर्मवीर भाऊरावांनी एक दलित विद्यार्थी संस्कृत शिकण्यासाठी प्राज्ञपाठशाळेत ठेविला होता. तथापि भाऊरावांना नवी विज्ञानप्रधान इंग्रजी विद्या खेड्यापाड्यांतल्या रयत समाजाला कशी प्राप्त होईल, ही सक्रिय काळजी वरील काळात होती. कारण नोकरीच्या क्षेत्रात, प्रशासनात, व प्रतिनिधींच्या क्षेत्रात ब्राह्मणेतरांतून सुशिक्षित माणसे पुढे येण्याची मोठी गरज त्या काळात होती. पहिल्या परिवर्तनाचे हे स्वरूप होते. संस्थानी कोल्हापूर मुलुखात फिरून न जाता जागृत सातारा जिल्हा त्यांनी निवडला. याही काळात साताऱ्यात व सर्वत्र जातिजातींची वसतिगृहे होती. पण यांना विरोध न करिता भाऊरावांनी त्यांचा स्वतंत्र मार्ग काढला.

सत्यशोधक भाऊराव

भाऊराव सत्यासत्य विवेक करणारे होते म्हणून त्यांनी तत्त्वनिष्ठेच्या पायांवर परिवर्तनाचा उपक्रम वारंवार केला. थोडाफार त्यांच्याशी वडिलार्जित परिचय होता म्हणून सांगता येते. १९३२ नंतर महर्षि शिंदे व भाऊराव पूर्वीपेक्षा जास्ती एकमेकांच्या जवळ येत गेले. व मी शिंद्यांच्या जवळ या काळात जास्ती होतो. म्हणून विषयाची उकल करणे शक्य होते. भाऊरावांचे मन चिंतनशील होते, म्हणून ते आमरण मनन करीत असत, विचार करीत असत व ते बोलूनही दाखवीत.

भाऊरावांच्या (किंवा कोणाच्याही) जीवनात साधारणत: दहा-दहा वर्षांनी काळाचे स्वरूप बदलत जाते; व पुरोगामी वाटचाल करणाऱ्या कोणासही कालानुरूप परिवर्तन करावे लागते. किंवा त्याला काळ बदलावयास लावितो. कालाय तस्मै नम: । असे म्हणावे लागते. लहान-थोर व्यक्तींना काळाच्या मर्यादा पडतात, असेच नव्हे, तर त्या एकूण समाजालाही पडतात.

समाज बदलत असतो; कारण तो व व्यक्ती जिवंत असतात. चैतन्य असते. चैतन्य विचार करावयास लाविते. निर्जीव जड वस्तू विचार करू शकत नाहीत. मनुष्येतर प्राण्यांपेक्षा-जीवांपेक्षा मनुष्यप्राणी निसर्गतः विचार जास्ती करू शकतो. मनुष्य हा निर्मिक असतो. म्हणजे निर्माण करण्याची, उत्पादन करण्याची, विचार-आचार करण्याची निर्मिकशक्ती मनुष्यमात्रात फक्त असते. भाऊराव हे पंडित-शास्त्री नव्हते, ही एक इष्टापत्तीच होती. पंडित-शास्त्री त्या काळात परिवर्तनास 'शास्त्राधार' आहे किंवा नाही, हे पाहात असत. म्हणून त्यांच्यात त्या काळात परिवर्तनीय शक्ती मंदप्रमाणात होती. भाऊरावांना शास्त्राधार-शब्दप्रामाण्य वगैरेंची गरजच नव्हती, त्यासाठी ते अडून राहिले नाहीत. उदा., अस्पृश्यतानिवारणाला शास्त्राधार (वचनाधार) आहे किंवा नाही, याचे खलबत गांधीजींच्या हरिजन चळवळीतही चाले. महर्षि शिंदे व भाऊराव हे दोघे कर्मवीर होते म्हणून ते शास्त्राधारासाठी अडून बसत नव्हते. जन्मप्राप्त अस्पृश्यता हा एक सामाजिक उघड अन्याय आहे व तो अन्याय नाहीसा झाला पाहिजे, असा सक्रिय दृष्टिकोण शिंदे व भाऊराव यांचा होता. हे दोघे समता व स्वातंत्र्याचे पुरस्कर्ते होते. या दोघांची ओळख १९०९ च्याही पूर्वीची जुनी होती. शिंदे गुरू होते. लो. टिळक उत्तरोत्तर जहाल असल्यामुळे संस्थानिक व प्रागतिक सुधारक यांना त्यांचे अनुयायित्व परवडत नसे. हा संघर्ष असे.

ना. गोखले यांचा आदर्श

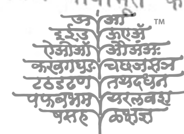
ज्यांच्या तालमीत भाऊराव तयार झाले ते प्रागतिक शाहू महाराज कोल्हापूरकर हे 'रानडे व गोखले' यांना गुरू मानीत. सक्ती शिक्षणाचा प्रश्न, अस्पृश्यतानिवारण वगैरे सामाजिक सुधारणांना गोखल्यांचा पाठिंबा असे. यामुळे लो. टिळकांपेक्षा शाहू महाराज व त्यांचे अनुयायी यांना ना. गोखले जवळचे वाटत. खुद्द शाहू महाराजांचे राजकारण नेमस्त व प्रागतिक असे. भाऊराव शाहू यांचे प्रत्यक्ष शिष्य होते, म्हणून शाहू महाराजांना जे राजकारण (व समाजकारण) अभिप्रेत होते, ते भाऊरावांना (त्यांच्या जीवनाच्या पहिल्या टप्प्यात) मंजूर असे. व हे राजकारण सहकारवादी होते. ना. गोखले यांनी 'भारत सेवक समाज' चालू केला होता. कर्वे यांची हिंगणे संस्था नंतर कार्यरत झाली. याच सुमारास वि. रा. शिंदे यांनी पुण्यास १९०२ सालापासून डिप्रेस्ड क्लासेस मिशनची शाखा चालू केली होती. या सर्वांचा परिणाम महाराष्ट्रावर होत होता. गोखले हे गुरू होते.

सत्यशोधक चळवळीचे स्वरूप

भाऊरावांनी शाहू महाराजांच्या देखत व नंतरही सत्यशोधक चळवळीत कार्य केले. धडाडीचे वक्ते व निर्भय कार्यकर्ते असल्यामुळे ते एक संग्रामशील–संघर्षशील लढाऊ सत्यशोधक म्हणून प्रसिद्धीस चढले. ही त्या वेळची क्रिया-प्रतिक्रियास्वरूपी चळवळ सातारा जिल्ह्यात फार गाजली. परळी व औदुंबर येथे समतेसाठी दोन मोठे सामाजिक लढे झाले. या वादळी प्रकरणातून भाऊरावांचा अग्रेसरत्वाने भाग होता. ग्रामीण भाग प्रथम जागृत होण्यास भाऊराव कारण झाले. किती खेडीपाडी त्यांनी हिंडली, किती व्याख्याने त्यांनी दिली व ती ऐकणारे आता थोडेच आढळतील. १९२५ नंतर वाईस १९२७ च्या आत एक-दोन व्याख्याने झाली. त्या वेळी मी (सध्याचे वय ७८) एक श्रोता होतो. माझे वय १३ ते १४ वर्षांचे होते. भाऊराव सिंहगर्जना करीत. ही त्यांची व्याख्याने सडेतोड असल्यामुळे फार गाजत. भाऊराव एक तोफ होते. केवळ साळसूद पुढारीपण मिळविण्याचा त्यांचा इरादा नव्हता. सत्ता मिळवावयाची नव्हती. ते व्यावसायिक वक्ते नव्हते. कै. भास्करराव जाधव प्रथम सातारा जिल्ह्यातून मुंबई कौन्सिलात निवडून गेले. त्या काळी भाऊरावांनी त्यांचा मोठा प्रचार केला. भाऊरावांनी ग्रामीण भागाचा जो एकदा विश्वास संपादन केला तो अखेरपर्यंत वर्धमान राहिला. व पश्चातही तो सजीव व सर्वांना स्फूर्तिस्पद आहे. हल्ली ते कार्य व कीर्तिस्वरूपात हयात आहेत.

बेळगाव ते अमरावती, नागपूर, बडोदे, मुंबई, पुणे, वगैरे अनेक ठिकाणी वारंवार सत्यशोधक ब्राह्मणेतर चळवळींत अनेक सभा भरत. त्यांना भाऊरावांना उपस्थित राहावे लागे. संचारही मोठा असे. त्या वेळी त्यांना स्वतंत्र मोटार नव्हती, स्वखर्चाने जा-ये करावी लागे. पहिल्या जनजागृतीसाठी त्यांनी हे सर्व केले. यातच तरुणपण निघून गेले !

शताब्दीवर्षात भाऊरावांवर अनेक चरित्रात्मक पुस्तके निघाली व मान्यवरांनी लेख लिहिले, हे खरे. पण सत्यशोधक चळवळीत त्यांनी जे घणाघाती कार्य सर्वत्र केले; त्यासंबंधी फारसा विचारप्रपंच न करिता, कटुता टाळण्यासाठी म्हणा धावता व ओझरता उल्लेख करूनच लिहिणारे पुढे गेले ! पायाभूत केलेल्या या





अनुक्रमणिका

अवघड कार्याविषयी जरूर तो विस्तार व संशोधनात्मक समग्र माहिती अद्याप कोणी गोळा केली नाही. या चळवळीला मोठा विरोध होता. आक्षेप व आरोप केले जात. आरोप मुद्दाम खोटे-नाटे आणिले जात. कार्यकर्त्यांवर मुलकी व फौजदारीदेखील फिर्यादी–अर्यादी केल्या जात. चळवळीची बदनामी मोठ्या प्रमाणात केली जाई. ज्यांचे वर्चस्व होते, ते स्वतः- होऊन कोणी सोडणे अशक्य होते. जास्तीत जास्त लोक व ग्रामीण जनता निरक्षर होती. हिच्यात स्वाभिमान-जागृती करून तिला पुढे आणण्यासाठी भाऊरावांची सर्व धडपड चालू असे. ब्राह्मणेतरांत परंपरावादी व ब्राह्मणांना पूज्य मानणारे पुष्कळ असत. यांचाही विरोध असे. खासगी मोटार कंपन्या असत. ह्या ज्या सर्व्हिसेस उपलब्ध होत्या, त्यांतून स्वखर्चाने भाऊराव प्रवास करीत. सारे तरुणपण सत्यशोधक नांगराने पडीक व नापीक जमीन नांगरण्यात गेले. काही वर्षे त्यांच्या सोबत कै. ज्ञानदेव ध्रुवनाथ घोलप (मूकनायकाचे संपादक) हे कधी कधी असत. स्वतः भाऊराव यांनी 'कुऱ्हाड' नावाचे नियतकालिक काढण्याचे ठरविले होते. एखादा–एकच अंक निघाला. समाजवृक्षावर बाण्डगुळे वाढली होती. ती तोडण्यासाठी हा उपक्रम हाती घेतला होता. भाऊरावांच्या सार्वजनिक आयुष्याला पहिल्या युद्धानंतर खरी सुरुवात झाली. माँटेग्यू-चेम्सफर्ड सुधारणा येऊ घातल्या होत्या. राजकीय हक्क व सत्तेचा जो दुसरा हप्ता मिळणार होता त्याचा फायदा बहुजनतेच्या पदरात कसा पडेल, हा प्रश्न मोठा होता. या संबंधाचे काँग्रेस पक्ष व नेमस्त पक्ष हे दोन्ही जहाल–मवाळ उदासीन होते. म्हणूनही खास असे स्वतंत्र (अलग) प्रयत्न पुढे आले. हे अपरिहार्य व अटळ होते. गरज होती, आता नाही.

डेक्कन रयत असोसिएशन

सत्यशोधक समाज धार्मिक-सामाजिक प्रायः होता. बहुजनसमाज (मराठा व तत्सम) यांच्या राजकीय आकांक्षा व्यक्त करणारी एक सभा डेक्कन रयत असोसिएशन या नावाने १९१७ पासून साकार झाली होती. 'डेक्कन-रयत' नामक इंग्रजी पत्र कै. आ. बा. लठ्ठे यांच्या संपादकत्वाखाली चालू होते. थोडे दिवस चालून, हे बंद पडले. अ. भा. मराठा लीग यासारखे जातिसमाजबोधक प्रयत्न पुढे आल्यामुळे व्यापक आचारविचार करणारी डे. रयत असोसिएशन मालविली. जातीय विचार हा तत्त्वबोधक व्यापक विचारावर नेहमीच मात करीत असतो. मुंबई इलाखा असताना मराठ्यांचे स्वतंत्र (अलग) असे शिक्षणाचे व राजकीय हक्क आणि नोकऱ्यांत प्रवेश व प्रातिनिधिक संस्थांमधून प्रवेश असे मोठे यशस्वी प्रयत्न चालू होते. सत्यशोधक पुढारी कै. भास्करराव जाधव हे शाहू महाराज कोल्हापूरकर यांच्या साहाय्याने विलायतेस गेले होते. व तेथे जाऊन त्यांनी मराठा तत्समांसाठी सात राखीव जागा मुंबई इलाख्याच्या लेजिस्लेटिव्ह कौन्सिलमध्ये मिळविल्या होत्या. यामागे म्हणजे १९१७।१८ पूर्वी ब्राह्मणेतर हा शब्द व संज्ञा फार प्रमाणात वापरात येत नव्हती. विद्येत पुढारलेले व विद्येत मागासलेले असे दोन वर्ग होते. लोकसंख्येने अत्यल्प असलेले ब्राह्मण लोकसंख्येने जास्तीत जास्त असलेल्या जनसमाजापेक्षा जास्ती प्रमाणात निवडून येत. म्हणून ब्राह्मणेतर उमेदवारांनाच मते द्यावीत, अशा तऱ्हेच्या प्रचाराची जरुरी भासली. ब्राह्मणांवर राजकीय निवडणुकांतून बहिष्कार टाकावा, त्यांना मते देऊ नयेत. असा प्रचार जाधवराव यांच्या १९२३ साली झालेल्या कौन्सिल निवडणुकीत भाऊराव पाटील आदीकरून ब्राह्मणेतर पुढाऱ्यांना करावा लागला. सत्यशोधक जलसे या काळात खेड्यापाड्यांतूनही लोकप्रिय होते. यांचा उपयोग निवडणुका जिंकण्यासाठी सत्यशोधक ब्राह्मणेतर पुढाऱ्यांनी मोठ्या व्यवहारचातुर्याने केला. भाषणांपेक्षा जलशा-तमाशाला खेडुतांनी जबरदस्त साथ दिली. नाही तर शहरी लोकांची भाषणे खेड्यापाड्यांतील तमाम निरक्षर जनतेस समजणे शक्य नव्हते. भाऊराव व इतर तत्सम सत्यशोधक पुढारी जलसा रंगात आल्यावर मध्यंतरी थांबवत व जमलेल्या फार मोठ्या लोकसमाजाला समजेल असे भाषण करीत. त्या काळात म्हणजे १९३० च्या अगोदर लोकांना हे हवे होते. तत्पूर्वी लग्नादी कार्यांत ब्राह्मण-पुरोहितांवर बहिष्कार टाकून सत्यशोधक समाजपुरोहितांकडून लग्ने लावण्याचा सपाटा खेडोपाडी जारी होता. याबरोबरच ब्राह्मणेतर उमेदवारासच, अब्राह्मणी मतदारांनी फक्त मते द्यावीत, असा राजकीय प्रचार प्रभावी होत गेला. ब्राह्मणांना बुद्धी व गुणवत्ता असली तरी ते अल्पसंख्य असल्याने उत्तरोत्तर अभावाने निवडून येऊ लागले. लोकल बोर्ड्स, म्युनिसिपालिटिज वगैरे स्थानिक स्वराज्य संस्था अब्राह्मणांच्या ताब्यात उत्तरोत्तर गेल्या.

सत्तांतर झाले. ह्या राजकीय चळवळीमुळे पूर्वीचे सत्य-शोधक चळवळीचे पुरोहितशाहीवरील बहिष्काराचे स्वरूप मावळले. आता तर ते इतिहासजमा झाले. भिक्षुकी करणे हे ब्राह्मण समाजात प्रतिष्ठेचे मानत नाहीत. सत्यशोधकी ब्राह्मणेतर चळवळीमुळे पुरोहितवर्गातही परिवर्तन झाले. त्यांचे सोवळे, ओवळे गेले. इतरांना शूद्र (क्षुद्र) समजून स्वत:स श्रेष्ठ व उच्च समजण्याची त्यांची परंपरागत पद्धत मागे पडली. आता तर खेड्या-पाड्यांतही सर्वांची एक पंगत होते. भाऊरावांनी सज्जनगड-परळी येथे चालू असलेला पंगतिप्रपंच व भेदभाव नष्ट व्हावा म्हणून मोठा लढा दिला. औदुंबर येथेही लढा दिला. परळीचा (सज्जनगडचा) पोवाडा उपलब्ध आहे. वाईचे चौण्डे महाराज गोभक्त व इतर अनेक स्त्री-पुरुषांची तिरपीट उडाली; व सर्व प्रसादार्थींनी गडावरून खाली पळ काढला. कै. ल. ब. भोपटकर व केसरी आणि तत्सम पक्षाला मोठा धक्का जाणवला. हे सर्व भाऊरावांच्या नेतृत्वाखाली होऊन गेले. वीस-पंचवीस वर्षांनी भाऊराव त्यांच्यावरील संघर्षवादी जीवनाकडे मागे वळून पाहू लागले. हे आपण मोठे 'अब्रह्मण्यम्' केले असे उद्गार त्यांनी काढले, पण त्यांना ते अटळपणे त्या काळानुसार करावे लागले. भाऊराव एकटेच नव्हते. हा असला जनतेचा उठाव व प्रतिक्रिया सार्वजनिक होती. परळी व औदुंबर येथील पक्षपाताप्रमाणे सातारा जिल्ह्यातील इतर अनेक कृष्णाकाठच्या क्षेत्रांतून भेदभाव परंपरेने चालू होता. सुंभ जळाला तरी पीळ राहतो.

अगोदर जेवणार × × सवळी ।। मग जेवणार इतर मंडळी ।। असा शिरस्ता सर्वत्र होता. कीर्तनांत व उत्सवांतून ब्राह्मण स्त्रिया वेगळ्या बसत-उठत. मराठा व तत्सम स्त्रियांना शूद्र, हलके समजून वेगळे बसविले जाई. काही काही ठिकाणी मागाहून जेवणाऱ्यांना उष्टे वाढत. अन्नादी प्रकार संपलेले आढळल्यावर आमटीत पाणी ओतीत. नदीच्या घाटावर सोवळे ब्राह्मण स्त्री-पुरुष वरती अंघोळ करीत; व मराठे–तत्सम यांच्यासाठी खालती वेगळी कुंडे व घाट असत. गरीब बिचाऱ्या अस्पृश्यांचा तर पत्ताच नव्हता ! ते स्वत:होऊन लांब-दूर बसत; व स्पृश्यांना स्वत:होऊन शिवत नसत. कोणाच्या पाय-रीला पाय लावीत नसत. ब्राह्मणेतर (मराठा-तत्सम) अस्पृश्यांचा विटाळ मानीत. भेदाभेद सर्वत्र होता. त्रैवर्णिकांत आपापसांत शहरांतून व खेड्यापाड्यांतून स्पृश्यास्पृश्यता होती. ब्राह्मणांनाच केवळ नावे ठेवा-वयाची नाहीत. ब्राह्मण व मराठे-तत्सम यांच्यात सामाजिक भेदभाव घरी-दारी होता. तसाच मराठा-तत्सम व अस्पृश्य यांच्यात भेदभाव–उच्च-कनिष्ठ कल्पना प्रत्यक्षात जारी होती. आज हे सर्व बरेच बाह्यत: तरी संपले. पुष्कळ परिवर्तन झाले आहे. पोषाखा-वरून जाती जाणावयाच्या हा प्रकार गेला. व्यवसाय-स्वातंत्र्य आले. सर्वांना शिक्षण मिळू लागले. समाजपरि-वर्तन किती झाले व समता प्रत्यक्षात किती आली याचा हिशेब व आढावा घेतला पाहिजे. व्यवसायांतर झाले, तरी जात व जन्मप्राप्त जातिधर्म तसाच चालतो. गाव-कुसाबाहेर पूर्वास्पृश्य राहतात. 'एक गाव, एक पाण-वठा व एक स्मशान' झाले नाही. कित्येक मंदिरांतून जातिभेद पाळला जातो. विषमता व भेदाभेद कमी-अधिक प्रमाणात मनात व जनात चालत असे, अद्याप चालतो. म. फुले व डॉ. आंबेडकरांनी हिंदुधर्मग्रंथ-श्रुती-स्मृती वगैरेंना जबाबदार धरिले व ह्यांतील पक्षपात, अन्याय, गुलामगिरीला पाठिंबा व सामाजिक, धार्मिक भेदभाव यांचे सनातन्यांकडून समर्थन यांविरुद्ध आवाज उठविला. ग्रंथांना जबाबदार धरिले. ग्रंथ ईश्वरकृत म्हणून सर्वांशी प्रमाण मानिले जात हे खरे. पण जास्तीत जास्त लोक निरक्षर होते. ग्रंथांत काय लिहिले ते त्यांना वाचता येत नव्हते. वस्तुस्थितीने विवेक केल्यास वाडवडिलार्जित चालत आलेला विषय सामाजिक, दृष्टिकोण यांना परंपरा व प्रत्यक्ष रूढी जास्त जबाबदार होत्या. ब्राह्मण इतरांना अरेतुरेची भाषा वापरीत. कर्मवीर शिंदे हे शाळेत असताना जमखिण्डी येथे त्यांचे नाव विठु रामा शिंदे असे दाखल केले होते. असा प्रकार सर्वत्र होता. आज बरेच परिवर्तन (पालट) झाले आहे. जे मी समक्ष पाहिले व अनुभविले ते नव्या पिढीला विदित करीत आहे. यात कोणाचा द्वेष कर-ण्याचा इरादा नाही. समस्त खेड्यापाड्यांत विटाळ-चंडाळ पाळण्याची जी परंपरा होती, ती तेवढीच आज राहिली नाही, पण प्रबोधन व परिवर्तन संपूर्णत: यशस्वी झाले नाही.

भाऊरावांच्या सार्वजनिक कार्यास प्रारंभ

–जो झाला तो मागील सत्यशोधक चळवळीच्या काळात झाला. त्यांच्या देखत दशकामागून एक एक दशक काळ जात गेला; व खुद्द त्यांच्या समक्ष समाज पालटत गेला. "शिक्षण घ्या", "मुलांना शाळेत पाठवा" असा प्रचार म. फुले यांच्यापासून शाहू राजर्षि

यांच्या काळातही चालू राहिला. खुद्द भाऊरावांनी हा प्रचार केलाच. खेड्यापाड्यांतील मुलगे शिकू लागले. सर्व खेड्यांत मराठी सातवी इयत्तेपर्यंतदेखील शिक्षण नव्हते. अशा काळात वसतिगृहांच्या चळवळीस महत्त्व आले. आपला समाज विद्येत मागास आहे, तो पुढे जावयाचा झाला तर शिक्षण जरुरीचे आहे, अशी जनतेची खात्री उत्तरोत्तर करून दिली गेली. खुद्द कर्मवीर भाऊराव पाटील यांनी वसतिगृहाची चळवळ व उपयुक्तता कोल्हापुरात पहिली होती. ते स्वतः जैन बोर्डिंगमध्ये राहून शिकले. या काळात कोल्हापूर येथे १९१० पासून सत्यशोधक समाजाचे काम चालू झाले होते. १९११ सालात पुण्यात बालीवाला थिएटरमध्ये सत्यशोधक परिषदेचे पहिले अधिवेशन भरले होते. या परिषदेस स्वतः भाऊराव पुण्यास गेले होते किंवा काय हे सांगता येत नाही. पण कोल्हापूरचे त्यांचे मित्र व मार्गदर्शक जाधवराव, डोंगरे, लठ्ठे, कदम वकील वगैरे मंडळी पुण्यास पहिल्या अधिवेशनास गेली असावीतच. नंतर प्रत्येक वर्षी अ. भा. सत्यशोधक परिषद भरू लागली. या अधिवेशनात ठराव संमत होत व त्याप्रमाणे सर्वत्र प्रचार चाले. भाऊराव या चळवळीत होतेच. कित्येक अधिवेशनांना व सभांना ते जात असत. संचार मोठा होता. भाऊराव यांच्या तरुणपणी ही चळवळ फोफावत होती. कोल्हापूर सोडल्यावर भाऊराव सातारा जिल्ह्यात आले. काले येथे १९१९ साली भाऊरावांच्या सातारा जिल्ह्यात सत्यशोधक परिषद भरली होती. सातारा जिल्ह्यातील व कोल्हापूरची भाऊरावांची मित्रमंडळी आली होतीच. अध्यक्षस्थानी कै. केशवराव बागडे (पुणे) हे होते. बागडे वकील देखील मूळचे सातारा जिल्ह्यातीलच. ते चांगले सुशिक्षित पदवीधर वकील होते. वक्ते व लेखक होते. कोल्हापूरकडील व सातारा जिल्ह्याबाहेरील कार्यकर्ते व पुढारी उपस्थित होते. परिषद महत्त्वाची झाली. काले (ता. कराड) हे भाऊरावांच्या चळवळीचे व प्रत्यक्ष कार्याचे महत्त्वाचे केंद्र होते; व भाऊरावांना तेथे बरेच साहाय्यक होते. काले गाव कराड तालुक्यात बरेच आत आहे. हल्लीसारखी दळणवळणाची साधने नव्हती. तरी परिषदेला बरेच कळकळीचे कार्यकर्ते आले होते. स. शो. चळवळीत सातारा जिल्ह्यात अनेक मोठमोठ्या सभा व परिषदा झाल्या. खेड्यापाड्यांत ह्या चळवळींत ज्या सभा झाल्या, त्या पहिल्याच सभा होत्या. पहिली आधुनिक सामाजिक स्वाभिमानजागृती होती. या समयाला शेतकऱ्यांनी ब्राह्मणांच्या जमिनी करण्याचे सोडून दिले. ब्राह्मणांवर बहिष्कार टाकण्याचा प्रत्यक्ष कार्यक्रम सातारा जिल्ह्यात अमलात आणला गेला. सातारा जिल्ह्याप्रमाणे इतर कोणत्याही जिल्ह्यात अशी खळबळाट उडवणारी चळवळ फार मोठी झाली नाही. कराडचे समाजभूषण कै. बाबूराव गोखले यांनी 'जागृत सातारा' हे एक महत्त्वाचे पुस्तक लिहिलेले उपलब्ध आहे. यात सत्यशोधकांचे अत्याचार, त्यांच्याविरुद्ध झालेले खटले-खोकले यांचे वर्णन दिले आहे. सातारा जिल्हा हा चळवळींचा जिल्हा. असहकार चळवळीत, बेच्याळीस साल्च्या लढ्यात-भूमिगत चळवळीत किंवा कोणतीही चळवळ असो, तिच्यातून नको त्या बाबीदेखील घडल्या. सत्यशोधक चळवळीला अनिष्ट वळण लागत आहे हे उत्तरोत्तर भाऊराव यांच्याही लक्षात येत गेले. लोकांचा बरा-वाईट अनुभव त्यांना येत गेला. रचनात्मक चळवळीची जोड देण्याची गरज वाटू लागली. केवळ प्रतिक्रियात्मक विद्रोही व विग्रही संघर्ष शेतकरीवर्गाला पुढे आणण्यास अपुरा आहे हे भाऊरावांना पटले; व काले येथे सत्यशोधक परिषद भरण्याच्या समयाला त्यांनी रचनात्मक व विधायक कार्याचा नारळ फोडला. १९१९ साली काले येथे पहिले वसतिगृह चालू केले. ग्रामिण जनतेने त्यांना चांगली साथ दिली. भाऊराव नैसर्गिक पुढारी होते. विद्यार्थी जमविण्यात व वसतिगृहाद्वारे त्यांना स्वावलंबी बनविण्यात भाऊरावांना उत्तरोत्तर अनुभव येत गेला. आज आश्चर्य वाटेल की भाऊराव प्रथम शिकवण्या करीत. विद्यार्थिजगताशी त्यांचा संबंध आमरण राहिला.

सामाजिक नवा साक्षात्कार

काले येथील स. शो. परिषदेचा वृत्तान्त त्या वेळच्या दुसऱ्या एखाद्या नियतकालिकामध्ये येऊन गेला देखील असावा. तो मिळाला पाहिजे. संशोधकांनी प्रयत्न करावा. सुसंगत इतिहासलेखनाची अजून पूर्तता झाली नाही. पण या कामाकडे लेखक वळत आहेत.

भाऊरावांनी काढलेल्या काले येथील वसतिगृहास पुढे म. गांधी वसतिगृह नाव प्राप्त झाले व हे अद्याप चालू आहे. पुढे चार-पाच वर्षांनी साताऱ्यास भाऊरावांनी 'शाहू बोर्डिंग' चालू केले. शिवाजी कॉलेज काढल्यानंतर रयत शिक्षण संस्थेचे रजिस्टर नाव सर्वत्र झाले. नाही तर शाहू बोर्डिंग प्रसिद्ध होते. फक्त ट्रेनिंग कॉलेज, प्राथमिक शाळा (व्हालंटरी), हायस्कूले यांची वाढ





अनुक्रमणिका

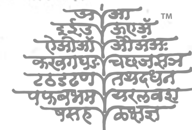
१९४६ नंतर स्वातंत्र्योत्तर काळात जास्ती झाली. सत्यशोधक हा एक नांगर होता. ग्रामीण भागात घुसलेली पहिली चळवळ होती.

काले येथील बोर्डिंगचा काळ हा महायुद्धानंतरचा होता. सन १९१३ ते १९१८ पर्यंत पहिले महायुद्ध चालू होते. त्या वेळच्या मानाने त्या काळात महागाई जाणवत होती. यामुळे पारतंत्र्यात संस्थात्मक प्रगती फारशी गतीने होणे महामुष्कीलच होते. १९४७ च्या पूर्वी दाणे सवंगाई होती. शेतकऱ्यांच्या मालाला भाव नव्हता. चलनवाढ नव्हती.

शाहू बोर्डिंगमध्ये विद्यार्थी घेण्यापूर्वी 'विजयी-मराठा (व तत्सम पत्रातून)'मध्ये विद्यार्थी घेणे आहेत असे निवेदन १९२५/२६ च्या सुमारास छापल्याचे माझ्या वाचनामध्ये आले. रयत शिक्षण संस्थेची सशस्त स्थापना, रजिस्टर संस्था झाल्यानंतर व घटना तयार करून मंजूर केल्यानंतर झाली. व्यक्तीच्या जोडीला मान्यवरांचे कार्यकारी मंडळ (बॉडी) आली. रा. ब. कै. काळे रावजी रामचंद्र उत्तम वकील होते. हे सुधारक व नेमस्त होते. "भाऊराव पाटील व काळे" त्यांचे जामात गाडगीळ वगैरे उत्तरोत्तर जवळ जवळ आले. हा काळ सातारा जिल्ह्यातील ब्राह्मणब्राह्मणेतर चळवळ संपल्यानंतर आला. संस्था चालविण्यासाठी सरकारासह सर्वांची मदत लागते. भाऊरावांनीही परिवर्तने करून घेतली. सर्व पक्षांची मदत घेतली. रयत शिक्षण संस्था हा पक्ष नव्हता. तळागाळापर्यंत शिक्षण पोहोचते करण्यासाठी निघालेले एक शैक्षणिक माध्यम होते. यामुळे भाऊराव सार्वजनिक सर्वांचे झाले. पूर्वी भाऊराव हे सत्यशोधक ब्राह्मणेतर चळवळीतील एक लढाऊ सैनिक व प्रचारक होते. हा काळ साधारणत: १९३० पर्यंतचा होता. म. गांधी यांच्या असहकार चळवळीमुळे नेमस्त व ब्राह्मणेतर पक्ष उत्तरोत्तर निस्तेज होऊ लागला. नेमस्त-मवाळांत मोठमोठे विद्वान प्रत्येक प्रांतात होते. स. शो. ब्राह्मणेतर चळवळ व पक्ष बहुसंख्य जनतेवर मूठभर बुद्धिजीवी वर्गाचे जे वर्चस्व होते व धर्मकल्पना आणि धर्मशास्त्रे यांच्या आधारावर मूठभर वर्गाचे जे महत्त्व व महात्म्य होते, ते कमी करून त्यांच्यावरील दडपणे दूर करणे, ह्यासाठी सत्यशोधक उठाव स्वतंत्रपणे झाला होता. परिणाम म्हणून १९२३ पासून स्कूल बोर्डे व जि. बोर्डे निर्माण झाली. सहकारी चळवळीचा प्रचार व प्रसार वाढू लागला. सातारा जिल्ह्यात या प्रकारे सत्तांतर होऊन समाजपरिवर्तने घडून आली. या सामाजिक प्रक्रियेत भाऊरावांचा वाटा मोठा होता. सत्यशोधक व्याख्याने सर्व जिल्ह्यांत व बाहेरही देऊन जिल्ह्यातील जमीन त्यांनी नांगरली व तिच्यामध्ये काले व (शाहू बोर्डिंग) सातारा यांचे विधायक व रचनात्मक 'बी' रोविले गेले. त्याचा जो उत्तरोत्तर विस्तार झाला ती रयत शिक्षण संस्था होय. स्वावलंबी व स्वप्रयत्नी जे विद्यार्थी होते, ते भाऊरावांचे एकनिष्ठ शिष्य झाले व त्यांनी संस्थेचा वटवृक्ष केला. भाऊराव आता देहरूपाने नाहीत. कार्य व कीर्तीरूपाने आहेत; दिसताहेत. या लेखात रयत शिक्षण संस्थेच्या पुढील विकासाचे चित्र रेखाटावयाचे नाही. पण भाऊरावांनी नव्या नव्या काळाच्या स्वरूपांत जी वरचेवर "परिवर्तने" केली त्यामुळे विकास झाला. त्यांनी विधायक व रचनात्मक कार्यांचा डोंगर उभा केला. तो सर्व पाहतात.

भाऊराव हे मोठे तर्कतीर्थ पंडित नव्हते. पण त्यांना ठरावीक व सर्मापत शैक्षणिक ध्येय होते. विद्येत मागासलेल्यांना पुढे आणणे, त्यांच्यामध्ये विद्यार्थी, अध्यापक, प्राचार्य तयार करणे, हे कार्य प्रत्यक्ष घडले. संस्था विस्तारली याचे कारण पात्र व कार्यकारी माणसे तयार झाली. त्यांनी 'टीम वर्क' केले. हे अवघड असते. मोठमोठ्यांना जमले नाही, जमत नाही. पुष्कळ पराभूत झाले. या पराभुतांना भाऊरावांनी यश आणून दिले. पुष्कळ एकटेच पडतात ! कामाचा खेड्यापाड्यांपर्यंत डोंगर उभा राहिलेला पाहून भाऊराव निजधामास गेले. अनुयायी शिष्यांची वाण पडली नाही. परिणाम व प्रभाव पाहून-तपासून सावध, विवेकी होण्याची गरज आहे.

सत्यशोधक चळवळीत त्यांची जी भाषणे होत, ती खंडणपर व प्रतिक्रियास्वरूपी असत. मात्र जवळकर, बाबूराव यादव, बागडे फार काय माधवराव बागल यांच्याएवढी तिखट व कडक भाषणे भाऊरावांची नव्हती, नसावीत. 'सिंह-गर्जना' (रोअरिंग लायन) असे त्यांचे वर्णन केले जाते. भाऊराव पहाडी वक्ते होते व त्यांच्या भाषणामुळे समाजपरिवर्तने झाली. सातारा जिल्हा हादरून गेला युगानुयुगे अज्ञानांधकारात निजलेला निरक्षर समाजपुरुष जागा झाला.





काही आठवणी

शाहू बोर्डिंगचा कारभार बहुतेक विद्यार्थी चालवीत. साताऱ्यास असले म्हणजे भाऊराव यांची एक तरी फेरी सकाळपूर्वी बोर्डिंगमध्ये होई. सभा-परिषदा वगैरेंना भाऊरावांना परगावी लांब लांब जावे लागे. त्यांच्या अनुपस्थितीत बोर्डिंग चालूच राही. विद्यार्थी साधे अन्न जेवत, स्वयंपाकही करीत. वाढून घेत. पुस्तके वगैरे ठेविण्यासाठी त्यांच्या ट्रंका प्रत्येकाच्या असत. प्रारंभी विजेचे दिवे नसत. हातकंदील असत. धनणीच्या बागेतील हे वसतिगृह मोठे शांत व साधेसुधे होते. भाऊराव हे साधेसुधे समर्पित ' रेक्टर ' होते. शाहू बोर्डिंग हा रयत शिक्षण संस्थेचा पाया साधा होता.

१९२५।२६ साली उन्हाळ्यात वाई येथे ब्राह्मणेतर सातारा जिल्हा परिषदेचे अधिवेशन भरले होते. हे दोन-तीन दिवसांचे होते. पहिल्या दिवशी सकाळी भाऊरावांचे व्याख्यान झाले. मी साधारणतः तेरा वर्षांचा असल्याने आता भाऊराव काय बोलले, ते आठवत नाही. पण त्यांनी त्यांचे भाषण केले व त्यांना जरुरीचे काम असल्या-मुळे पुढे अधिवेशनास ते थांबले नाहीत एवढे आठवते. जरुरीचे काम असल्यामुळे त्यांचा नाईलाज होता.

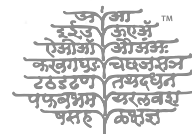
कर्मवीर भाऊराव ब्राह्मणेतर पक्षाच्या कार्यकारी मंडळींत एक महत्त्वाचे सभासद असत. कर्मवीर शिंदे-देखील असत. ब्राह्मणेतर पक्षाचा अंत (शेवट) होई-पर्यंत हे दोघे कार्यकारी मंडळावर होते. मुंबई कौन्सिल-मध्ये शे-सव्वाशे सभासद असत. दहा-पंधरा सभासद ब्राह्मणेतर पक्षाचे म्हणून शेवटपर्यंत निवडून येत. ह्या पक्षाचे अध्यक्ष भास्करराव जाधव होते. ते व इतर सर्व सहकारवादी व ब्रिटिशनिष्ठ होते. कर्मवीर शिंदे पहिल्यापासून राजकारणात व समाजकारणात जहाल होते. सायमन कमिशनवर बहिष्कार घालावा असे त्यांचे मत होते. शिंदे १९१७ च्याही पूर्वीपासून म. गांधी यांच्याकडे कललेले होते. अस्पृश्यतानिवारणाचा ठराव राष्ट्रीय सभेत पास करून घेण्याचा प्रयत्न तीन-चार वर्षे शिंदे यांनी चालविला होता. या ठरावास टिळक, बेझंट-बाई व म. गांधी यांनी पाठिंबा दिला. हा जुनाट प्रश्न व जटील समस्या राष्ट्रीय सभेच्या कार्यक्रमांतील एक महत्त्वाचे कलम म्हणून गणिली गेली. तत्पूर्वी सयाजीराव, शाहू महाराज व विठ्ठल रामजी यांनी या प्रश्नाच्या सोडवणुकीला क्रियाशीलतेने हात घातला होता. ओघा-ओघानेच भाऊराव यांचेही सक्रिय लक्ष या प्रश्नाकडे होते. त्यांचे हे लक्ष कोल्हापुरास जैन बोर्डिंगमध्ये विद्यार्थी असतानाच होते. भाऊराव आमरण सार्वजनिक कार्यकर्ते होते. सत्यशोधक होते; सत्ताशोधक नव्हते. दलितांच्या प्रश्नांकडे त्यांचे जागरूक सक्रिय लक्ष होते. या प्रश्नाकडे शाहू महाराज हयात असतानाही भाऊ-रावांचे लक्ष होते व ते आमरण राहिले. लठ्ठे व वा. रा. कोठारी या प्रश्नी कच खात, पण भाऊराव कच्चे नव्हते. सनातनी व सुधारक असे भेद प्रत्येक समाजात होते. जहाल-मवाळ असाही भेद प्रत्येक समाजात स्वातंत्र्यपूर्व काळात होता. सहकारवादी व असहकारवादी असे दोन पक्ष म. गांधी यांच्या प्रभावा-मुळे पडले. स्वातंत्र्य आल्यावर नवा काळ आला. कडवट विग्रही व प्रतिकारवादी जुन्या सत्यशोधक चळवळीची गरज राहिली नाही.

भाऊरावांवर गांधींचा परिणाम

लो. टिळकांपेक्षा गांधी समाजसुधारणावादी व अस्पृश्योद्धारक होते. गांधींचा परिणाम १९२० साला-पासून वाढू लागला. भाऊराव खादीधारी झाले. शाहू बोर्डिंगला भाऊरावांनी म. गांधीजी यांना भेट देण्या-साठी बोलाविले व गांधी आले. हरिजनसेवक-फंडातून शाहू बोर्डिंगला १९३२/३३ नंतर पुढे मदत मिळाली. काँग्रेसपेक्षा खुद्द गांधीजींचा प्रभाव भाऊरावांवर अधिक पडला. भाऊराव देव देवगिरीकरांप्रमाणे काँग्रेसभक्त नव्हते. पण भाऊरावांचा ब्राह्मणेतर पक्ष हा संपूर्ण नेमस्त व सहकारवादी होता. त्यात फरक पडत गेला. गांधींचा परिणाम सर्व देशावर झाला. महर्षि शिंदे व कर्मवीर भाऊराव पाटील यांना सरकारी पदवी प्राप्त झाली नव्हती. ब्रिटिश सरकारापुढे सांगून चालते करणारे हे दोघे कर्मवीर नव्हते. जनतेने यांचा गौरव स्वातंत्र्यपूर्व काळात केला. म. गांधी यांना शाहू महाराज व शिंदे यांचे अस्पृश्यतानिवारणाचे कार्य मान्य होते. भाऊ-रावांचे शाहू बोर्डिंग पाहून म. गांधी यांना आनंद वाटला. डॉ. आंबेडकरांनाही आकर्षण वाटले. गाडगे महाराजही साह्यकारी झाले. हा सारा विकास हे प्रयत्नांचे फळ होते.

ब्राह्मणेतर पक्षाच्या सभा पुण्यास जेधे-मॅन्शनमध्ये भरत. १९३५ पर्यंत हा पक्ष सजीव होता, पण तो नंतर काँग्रेसमध्ये गेला. हे कालानुरूप झालेले राजकीय परिवर्तन भाऊरावांच्या देखत झाले. भाऊराव आत्म-परिक्षणी, निरिक्षणी व स्वानुभवी असत. परप्रत्येन कधीच नसत. परावलंबी बुद्धी त्यांची नसे.

अनुक्रमणिका



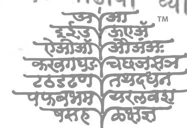


पहिल्यांदा वाईस भाऊरावांना मिशन हॉस्पिटल-मध्ये ठेवले होते. तेव्हा त्यांची गाठ घेण्यास मी जाई. "महावीर–फुले–शाहू" ही त्यांची गुरुपरंपरा होय, असे ते म्हणाले. काळ पालटला, पालटत गेला, तसा भाऊरावांत परिवर्तनीय फरक दिसला. भाषण करण्याची पद्धत विधायक व रचनात्मक झाली. तिला प्रौढता, उत्तरोत्तर भारदस्तपणा आला. भाऊरावांतील विद्रोह-वाद मावळला. सार्वजनिक संस्था चालविण्यासाठी पक्षीय एककल्लीपणा व सांप्रदायिकता उपयोगी पडत नाही. संस्था विराट झाली याचे कारण भाऊराव सर्वांचे झाले. सत्यशोधक चळवळीत दंड थोपटून तरुणपणी द्वंद्व करण्यास उभे ठाकलेले पहिलवानी भाऊराव उत्तर आयुष्यात फार पालटले. पहिली उग्रता व तीव्रता गेली. आत्मपरीक्षण आले. 'रोअरिंग लायन' असे जे वर्णन भाऊरावांच्या भाषणांना सत्यशोधक चळवळीच्या काळात लागू होत होते, ते दृष्टिआड झाले. प्रशांत रसाची व शैक्षणिक अनुभवाची जागा फार मोठ्या प्रमाणात त्यांच्या वक्तव्यात येऊ लागली. खेड्यापाड्यांतही शिक्षणप्रसार वाढत चालला. श्रोते जाणते होऊ लागले. कर्मवीर भाऊराव स्वानुभवाने दृश्य होत चालले. 'शिक्षण' हा त्यांचा अवघा प्राण व मुख्य विषय झाल्यामुळे त्याचा विस्तार यांनी सर्वांनी त्यांचे जीवन सर्वथा व्यापले गेले. हे एक चिंत्य व अभ्यासनीय परिवर्तन ठरले. रयत शिक्षण संस्था हे एक आता सत्यशोधक चळवळीचे फलित व स्मृतिस्मारक आहे.

एक आढावा

पहिल्या महायुद्धापूर्वीचा काळ, दुसऱ्या महायुद्धाच्या पूर्वीचा मध्यंतरीचा काळ, नंतरचा काळ असे वळसे काळाला बसले. शाहू बोर्डिंग काढताना भाऊराव जागा शोधीत होते. साताऱ्याच्या पूर्व भागातील एक विस्तीर्ण जागा मिळावी म्हणून त्यांनी प्रयत्न करून पाहिले. पण 'धनणीची बाग' ही जागा प्राप्त झाली. ही जागा शेवटचे छत्रपती प्रतापसिंह यांच्या मातोश्रींची होती. प्रतापसिंह यांनी इतरांना शिक्षण मिळावे म्हणून त्यांच्या त्या वेळच्या समजुतीप्रमाणे सुरुवात केली होती. पण त्यांनी त्यांच्या आप्तेष्टांपासून सुरुवात केली होती. भाऊरावांनी या सर्व मर्यादा ओलांडल्या. खासगी शाळा होत्या, त्या गावठी होत्या. जास्तीत जास्तपणे मूठभर लोक शिक्षण घेत. साताऱ्यातील न्यू इंग्लिश स्कूलला-देखील मर्यादा पडल्या होत्या. उच्चभ्रूंचा शहरी पण त्यागी प्रयत्न तळागाळात, खेड्यापाड्यांत जाऊन पोहो-चत नव्हता. हे प्रयत्न मिशनऱ्यांनी प्रथम चालू केले, पण हा आता इतिहास झाला. शिक्षण खळ्यांपर्यंत-मळ्यां-पर्यंत खेड्यापाड्यांत नेऊन पोहोचविण्याचे अपूर्व कार्य भाऊरावांनी प्रथम केले. इंग्रजांनी सार्वजनिक शिक्षण खाते चालू करून काही प्रयत्न चालविला होता. 'जातिमात्र विद्यापात्र' असा निर्णय घेतला होता. इंग्रजांची सगळीच धोरणे चुकीची नव्हती. पण मोठ्या प्रमाणात राबविली जात नव्हती. कोणत्याही सरकारच्या ध्येयधोरणाला प्रजेचा (रयतेचा) पाठिंबा हवा असतो. रयतेचेदेखील स्वावलंबी प्रयत्न हवे असतात. भाऊराव म्हणजे रयत शिक्षण संस्था, असा अर्थ झाला. व 'जातिमात्र विद्यापात्र' ही परकीय सरकारानी खुली केलेली वाट मोठ्या प्रमाणात भाऊरावांनी प्रथम चोखाळिली. शिक्षणाचा आचार-विचार म्हणजे रयतेचा श्वासोच्छ्वास होय. शिक्षणवंचित लोकसमाज जागा होऊन आता पुष्कळ प्रमाणात शिक्षण घेत आहे. नोकऱ्या-चाकऱ्यांत व प्रतिनिधी क्षेत्रात तो दिसत आहे. थोडेफार 'परिवर्तन' झाले आहे. म. फुले व शाहू यांच्या इच्छा पूर्ण करण्यात भाऊरावांचा मोठा वाटा आहे व तो उमटून दिसतो. सत्तेत न जाता म्हणजे स्वतः उभे राहून निवडून येण्याच्या भानगडीत न पडता मिशनरी म्हणजे समर्पित जीवन जगूनही समाजपरिवर्तन व प्रबोधन करिता येते; हे तत्त्व भाऊरावांचे जीवनचरित्र शिकवते. बहुजन समाजाच्या उन्नतीबरोबरच दलितांचा उद्धार महर्षि शिंदे व कर्मवीर भाऊराव यांना सक्रिय अभिप्रेत होता.

सत्यशोधक चळवळ हे एक समाजप्रबोधन होते व "रयत शिक्षण संस्था" हे प्रत्यक्ष प्रबोधनातून निघालेले परिवर्तनाचे साधन ठरते. भाऊरावांचे चरित्र म्हणजे या दोन प्रक्रियेंची वाटचाल होय. तत्त्वनिष्ठेने ही वाट चालण्याची त्यांची जिद्द अनुभवून आपोआप लोक त्यांना 'कर्मवीर' म्हणू लागले. पुणे विद्यापीठाने शेवटी गौरविले व स्वतंत्र सरकार आल्यावर स्वातंत्र्यात गौरवाने उच्चांक गाठला. केवळ शाब्दिकता, पुस्तक-पोथ्यांमधील पांडित्य व विश्वविद्यालयाच्या पदवीचा बाह्य झगा थिटा पडतो. परकीय इंग्रज सरकारच्या रावसाहेब व रावबहाद्दूर आणि खानबहाद्दूर– जे पी. वगैरे तत्कालिन पदव्या मिळविण्यासाठी जे अनुनय करीत होते, त्यांना भाऊरावांनी ओलांडिले; व कायमचे स्थिर असामान्यत्व मिळविले. एक आढावा घ्यावयाचा




आहे. महर्षि शिंदे व भाऊराव यांच्यात विलक्षण साम्य व एकता दिसली.

समांतर भिक्षुकशाही-पुरोहितशाही निर्मिणे हे सत्यशोधक समाजाचे कार्य तत्त्वमूलक ठरत नाही. हा प्रयोग जैन-बौद्ध-लिंगायत-महानुभाव यांनी केला; व संप्रदायाचे स्वरूप पत्करिले. सत्यशोधक समाजाला नवीन पुरोहितशाही निर्माण करण्यात यश आले नाही हे ठीकच झाले. वारकरी पंथानेदेखील या भानगडीत भाग घेतला नाही. तमाशे-जलसे यांमध्ये निकृष्ट वर्गातील लोक प्रमुख असत. उच्चभ्रू मराठे-पाटील-देशमुखांनी 'जलसा' हे माध्यम वापरले. भाऊराव पाटील यांनाही हे उपयोगी पडले. पण समाजाला जेवढ्या काळापुरते हे हवे होते, तोपर्यंत लोकांनी त्याची 'बूज' राखिली. ज्याची गरज संपते ते पुढे अदृश्य होते. शिक्षणाची गरज होती, आहे व असेल. म्हणून रयत शिक्षण संस्थेची योजना त्रिकाळात्मक आहे. शिक्षणाचा– विद्येचा व ज्ञानाचा महिमा संपत नाही, उलट वाढतो असा अनुभव आला व येईल. 'इन्व्हेस्टिगेशन.' – 'इनक्वॉयरी', चिकित्सा, संशोधन, सत्यान्वेषण ह्या प्रक्रिया चालूच राहावयास हव्यात. सत्यशोधक चळवळ जशा स्वरूपात झाली तशा स्वरूपात तिची गरज राहिली नाही.

भाऊरावांना 'कुऱ्हाड' नामक नियतकालिक काढावयाचे होते. वृक्षावर बाण्डगुळे वाढतात. ही वृक्षाची मित्र नसतात. यांचा नायनाट करण्यासाठी 'कुऱ्हाड' –परशू – हवी असतेच. भाऊरावांचा हेतू वरील नामाभिधान घेण्यात हा होता. स्वावलंबी साधन (शस्त्र) हवेच असते. पण असामान्य व्यक्तीने हातात घेतलेले सर्वच उपक्रम चालूच राहतात असे नव्हे. अपुरे राहिलेले कार्य त्यांच्या अनुयायांनी पूर्ण करावयाचे असते. पण भाऊरावांना स्वतः संपादक व्हावयाचे होते, एवढे तरी खरे. साहित्याचा विकास व जानपदवृत्तपत्रसृष्टीचे स्वावलंबीपण हेदेखील भाऊरावांना अभिप्रेत होते. या दृष्टीने 'रयत शिक्षण पत्रिका' निघते. प्रत्येक कॉलेजांची नियतकालिके निघतात. भाऊरावांच्या सहवासातून असे सांगता येते की, त्यांना स्वावलंबी विचार व आचार अभिप्रेत होते. अर्थात उसनवारी विचारांपेक्षा स्वचिंतनातून विचारविकास व्हावा, योवर त्यांचा भर होता. सर्वसामान्य स्वतंत्र शेतकरी अनुभवाने त्यांची बाजू मांडतो. अशा सर्वसामान्यांची निवेदने व स्वाशयकथन भाऊराव ऐकून घेत. जनसंपर्क मोठा होता.

भाऊराव यांच्यापुढे त्यांच्या पश्चात काळ धावत आहे. आता नवी आव्हाने आहेत. गुणवत्तेचा प्रश्न मोठा आहे. स्वातंत्र्यपूर्व काळाचे स्वरूप व स्वातंत्र्य आल्यावरचे स्वरूप फार भिन्न आहे. त्यांच्या वेळचे प्रश्न आता बरेच गुळगुळीत व बोथट झाले आहेत. भाऊरावांच्या देखत वेगळा वेगळा काळ आला तसा त्यांच्या पश्चात अपूर्व असा बिकट काळ येत आहे. प्रश्न नवे नवे व प्रायः आर्थिक व राजकीय आहेत. तरी भाऊरावांचा स्वावलंबी दृष्टिकोण महत्त्वाचा वाटतो. स्वावलंबी बुद्धीने येथे त्यांचा एक अभ्यास करण्याचा इरादा आहे. सहवास हा येथें जास्ती उपयोगी ठरतो.

तत्त्वनिष्ठ परिवर्तनवाद

हा भाऊरावांवर अनेक वर्षे चिंतन करिताना त्यांच्यात उत्कटपणे आढळला. स. शो. समाज परमहंस सभेप्रमाणे जातिभेद मोडण्यासाठी निघाला. सर्व समाजाचा घाट जन्मजातपणे म्हणजे निसर्गतः जातिविघटित आहे. विद्येत मागास व विद्येत पुढारलेले असे दोन वर्ग प्रत्यक्ष असल्यामुळे मागास व अतिमागासांसाठी म. फुले-भाऊराव व डॉ. आंबेडकर यांना खास प्रयत्न करावे लागले. यामुळेच आज शिक्षणप्रसार खाली हरएक समाजात व खेड्यापाड्यांत जाऊन पोहोचला आहे. मुद्दाम असे प्रयत्न केले गेले म्हणून वरील सर्व कर्मवीरांना जातिभेद मान्य होता, असे नव्हे. म. फुले यांची तात्त्विक बैठक मानवतावादीच होती. हीच भाऊरावांनी स्वीकारली. म्हणून राजर्षि शाहू यांचे शिष्यत्व त्यांनी सोडले असे नव्हे. शाहूंच्या तालमीत जी कार्यकर्ती माणसे तयार झाली त्यांतच भाऊराव मोडतात. सत्यशोधक मूलभूत दृष्टिकोणाशी त्यांनी विग्रह घेतला नाही. फक्त पद्धतीत बदल केला. त्यांनी स. शो. समाजाचा कधीच राजीनामा दिला नाही.

'कृष्णाकाठ', खंड १ मध्ये कै. यशवंतराव म्हणतात की– सत्यशोधक चळवळ जी त्यांच्या देखत घरीदारी व जिल्ह्यात चालू होती, तिच्यामधून म. फुले यांचा आशय मागेच राहून गेला. अदमासे बारा-तेरा वर्षांचे त्या काळात असलेले यशवंतराव यांना अपरिपक्व दशेत हे कळून आले, हा एक आता चमत्कार वाटतो. काही असो, हा हरविलेला तात्त्विक आशय भाऊरावांनी रचनात्मक व विधायक स्वरूपात पुनः उभारावा म्हणून रयत शिक्षण संस्था स्थापन केली. भाऊराव पंडित-शास्त्री नव्हते, म्हणून केवळ वादविवाद यात कधीच

अनुक्रमणिका

त्यांनी रस घेतला नव्हता.

ट्रेनिंग कॉलेजची प्रिन्सिपलची जागा भाऊरावांनी निवृत्त शिक्षणाधिकारी कै. दीक्षित यांना दिली. त्या वेळी खुद्द दीक्षित व इतरांनाही आश्चर्य वाटले. लढा होता तो सनातनी व सुधारक यांच्यामधला होता. रा. ब. काळे हे १९३५ नंतर रयत शिक्षण संस्थेत जास्ती लक्ष घालू लागले याचे कारण कै. काळे हे जन्माने कोणत्या जातीचे होते, हा प्रश्न महत्त्वाचा नव्हता. त्यांच्यावर न्यायमूर्ती रानडयांच्या उदार धर्ममतांचा संस्कार बलवत्तर होता. शिवाय रा. ब. काळे व त्यांचे मित्र अस्पृश्यता निवारक सक्रिय होते, ते यामुळेच. म. गांधी यांच्या राष्ट्रीय चळवळीचा प्रभाव १९२९ नंतर वाढत चालला व स्वराज्य संस्थापनार्थ सर्व जाति-धर्मांच्या लोकांनी राष्ट्रीय सभेच्या पाठीशी राहून एक झाले पाहिजे हा विचार बळावत चालला. महर्षि शिंदे व कर्मवीर भाऊराव यांचे कार्य व दृष्टिकोण सतत व्यापक राहिला. याचे कारण तात्त्विक होते. या दोघांत कधीच मतभेद किंवा कार्यभेद झाला नाही. रा. ब. काळे हे महर्षि शिंदे यांचे प्रार्थनासमाजी मित्र. यांना भाऊरावांनी निवडून आणिले. दक्षिणेत जैन धर्म व ब्राह्मण धर्म यांचा जोरकस संघर्ष फार पूर्वी झाला होता. याच संदर्भाने भाऊराव-लठ्ठे-कोठारी-रणदिवे वगैरेंना सत्य-शोधक चळवळ जवळची वाटली. त्यांनी तिच्यामध्ये फार कार्य केले. ही विग्रही व विद्रोहवादी होती. कारण हिचे रूपांतर ब्राह्मणेतर चळवळ व पक्ष यांत झाले. सत्यशोधक चळवळ ही प्रायः ग्रामीण जनतेची गावठी होती; हिला शिवराळ स्वरूपही होते. म. गांधींच्या प्रभावामुळे भाऊराव १९२० पासून असहकाराकडे झुकले. १९२५ साली तर सायमन कमिशनवर बहिष्कार घालावा, असा ठराव ब्राह्मणेतर पक्षासमोर कर्मवीर शिंदे व भाऊराव यांनी मांडला. पण १९३५ पर्यंत पूर्ण अस्त होईपर्यंत हा पक्ष सहकार वृत्तीचा राहिला. पण परकीय सरकाराकडून मिळणारे राजकीय दहा-दहा वर्षांनंतर प्राप्त झालेले हप्ते जनतेच्या इच्छा-आकांक्षा पूर्ण करण्यास असमर्थ आहेत असा अनुभव ब्राह्मणेतर पक्षीय तरुण पुढाऱ्यांना आला व त्यांनीच सर्वांनी ठराव करून एकमताने सामुदायिकपणे म. गांधी व काँग्रेस यांमध्ये प्रवेश केला. हे परिवर्तन होते, राजकीय स्वराज्याची निकड मोठी होती व याला अर्थात भाऊरावांचा विरोध नव्हता. सार्वजनिक शिक्षणाचा प्रश्न मोठा होता. १९२३ चा सक्ती-शिक्षणाचा कायदा झाला. यासाठी सातारा जिल्ह्यात भाऊरावांनी तीनशे सभा घेतल्या होत्या. पायीदेखील हिंडले. टिळकांचा सक्ती-शिक्षणाला विरोध होता. म्हणून टिळक व भाऊराव हे एक होण्याचा प्रश्नच नव्हता.

रयत शिक्षण संस्था स्थापन झाल्यावर अर्थात जास्तीकरून त्यांनी शिक्षणास वाहून घेतले. याचा अर्थ असा नाही की– भाऊरावांनी म. फुले-शाहू व सत्यशोधक समाज यांच्याकडे पाठ केली. दर वर्षी म. फुले पुण्यतिथी पाळीत. पण सत्यशोधक तमाशे, ती पहाडी आक्रमक भाषणे यांची पूर्ववत जरुरी लोकसमाजात राहिलीच नाही. "शिक्षण घ्या" असा पूर्ववत प्रचार करण्याची जरुरीदेखील राहिली नाही. यासाठी वरील सर्व माध्य-माने जे कार्य चालू होते त्याची गरज राहिली नाही. म्हणून भाऊराव हे निराळे दिसू लागले. काळानेही केलेले हे सार्वजनिक परिवर्तन होते. नाही तर लग्नातून खर्च कमी करावा, सावकारांच्या मगरमिठीतून सुटण्या-साठी सहकारी संस्था काढाव्यात, मुलांना शेतकऱ्यांनी शाळेत घालावे. धर्मांधतानिवारणाचाही समावेश असे. भाऊराव वगैरे समाजप्रबोधक जो जलशांचा खेडया-पाडयांतून वापर करीत, त्यांतून परिवर्तनाचे मुद्दे नव्हते असे नव्हे. परंतु ब्राह्मणांचे महात्म्य व महत्त्व कमी करावे हा जो एक प्रधान व मोठा भाग होता, त्याच्या गदारोळात विधायक व रचनात्मक मुद्द्यांना ग्रहण लागून गेले. दलित चळवळीत पुढे आंबेडकरी जलसे हेच कार्य खेडयापाडयांत करू लागले. पण त्यांचीही गत वरीलसारख्या कारणांमुळे तशीच झाली. स्वातंत्र्य आल्यावर आता धर्मांधतानिवारक व अंधश्रद्धानिर्मूलक चळवळींची पुनः जास्ती गरज भासत आहे. शिक्षण-प्रसाराला जय मिळत गेला. पण समाजाने अनिष्ट चालिरीती सोडल्या नाहीत. उलट, देशभर धर्मांधतेची व जातीयतेची लाट आली आहे; व राजकारण जास्तीपणे जातिधर्माधिष्ठित बनले आहे. भाऊराव मांग 'सेक्युलर' होते. फार काय म. फुले–आंबेडकर यांच्याहीपेक्षा ते धर्मातीत होते.

भाऊराव स्वभावाने खिलाडू होते. मागचे विसरत. वर्तमान व भविष्यकाळाचा विवेक करीत. मागे कै. दीक्षित शिक्षणाधिकारी म्हणून सातारा जिल्ह्यात होते. सत्यशोधक चळवळीत भाग घेणाऱ्या खेडया-पाडयांतील शेतकरी समाजातून शिक्षक झालेल्यांवर त्यांचा डोळा असे. कर्मवीरांवरही टीका करीत, पण १९३५ साली कै. दीक्षित यांनाच ट्रेनिंग कॉलेजचे

प्रिन्सिपल कर्मवीरांनी केले. व कै. दीक्षित यांनी स्वयंसेवक बुद्धीने चांगली कामगिरी बजाविली. भाऊराव गुणवत्तेचे भोक्ते होतेच, पण मागास व अतिमागास यांना पुढे आणण्यासाठी विशेष व खास प्रयत्न करण्याची गरज नितान्त होती म्हणून त्यांनी शिक्षण-प्रसाराला त्यातल्या त्यात प्राथमिक शिक्षणाला व ग्रामीण भागातच प्रथम केंद्रे काढण्याला अग्रेसरत्व दिले. यामुळे बहुलोकसमाज पुढे आला. कै. दीक्षित फार कर्मठ होते, तथापि धनणीच्या बागेत सर्व जातिधर्मांच्या विद्यार्थ्यांच्या पंक्तीत बसून १९३७ साली जेवले. ह्या परिवर्तनाचे भाऊरावांनी कौतुक केले. उभय समाज उत्तरोत्तर पालटत गेले. फलटणचे दिवाण कै. के. वि. गोडबोले यांनी फलटण संस्थानची साताऱ्यातील मिळकत रयत शिक्षण संस्थेस दिली. समाजसुधारक माटे व खांडेकर यांनाही कर्मवीरांच्या कार्याची महती कळून आली. अशा पुष्कळांची जुनी मते पालटली. तर्कतीर्थ व भाऊराव यांचे साहचर्य तर महत्त्वाचे झाले. भाऊरावांनी ब्राह्मणेतरांना पुढे आणण्याची पद्धत (फॉर्म) बदलला. दलित-दलितेतरवाद (वितुष्ट) व त्यांची खुद्द उन्नती व स्वोद्धार एकच नव्हे. सतत विद्रोह-विग्रह व संघर्षाने प्रश्न सुटत नाहीत. गांधी-आंबेडकर पुण्यास 'करार' झाला. 'पुणे करार' हा एक संघर्षातून झालेला तह होता. वाटाघाटीतूनही प्रश्न सुटतात. विभक्त मतदार-संघाचा हट्ट आंबेडकरांनी मागे घेतला. या परिवर्तनाचे स्मारक म्हणून पुण्यास भाऊरावांनी 'युनियन बोर्डिंग' काढले. गांधींच्या हरिजन चळवळीस शिंदे व भाऊराव यांनी पाठिंबा दिला. भाऊरावांची योग्यता व कार्य शिंदे फार अगोदरपासून जाणीत. भाऊरावांना त्यांनी अहिल्याश्रम (पुणे) या संस्थेचे ट्रस्टी नेमले होते व साताऱ्याची शिंद्यांची शाखा रयत शिक्षण संस्थेत विलीन झाली. शिंदे सत्यशोधकब्राह्मणेतर चळवळ व पक्ष यांचे कठोर समिक्षक होते. तरी भाऊराव पहिल्या-पासून शेवटपर्यंत त्यांची समिपता साधीत. सयाजीराव यांना देखील फक्त विद्वेष–विग्रह–विद्रोह व संघर्षच अमान्य होता.

समन्वयाची महती

शिंदे व गांधी आणि सयाजीराव यांच्यात साहचर्य फार पूर्वीपासून असे. समन्वयी शिंद्यांच्या संगतीमुळे हे वाढतच गेले. साताऱ्याचे शाहू बोर्डिंग हे राजर्षि शाहूंचे खरे स्मारक. त्याचप्रमाणे सयाजीराव हायस्कूल हेही सयाजीरावांचे विधायक स्मारक भाऊरावांनी केले. गांधी व शिंदे रयत शिक्षण संस्थेचे देणगीदार तसे नव्हते तरी तात्त्विक बुद्धीने यांच्या नावाची शैक्षणिक केंद्रे भाऊरावांनी प्रथम उभारली. भाऊरावांत ध्येयवाद व दृष्टी प्रामुख्याने सापडते; ती त्यांच्या प्रत्यक्ष कृतीतच.

यशवंतराव चव्हाण हे भाऊराव कडवे सत्यशोधक असल्यामुळे त्यांच्या समकालीन, एकाच जिल्ह्यातील असूनही, कधीच एकत्र वागले नव्हते. शिवाय भाऊराव हे राजकारणात डाव्या विचारसरणीतील होते. शेतकरी-कामकरी पक्षाचे एक जनक व संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीस पाठिंबा देणारे होते. अर्थात, चव्हाण व भाऊरावांत अंतर सतत होते. भाऊरावांवर चव्हाण टीकाही करीत. स्वतः चव्हाण यांनी धनणीच्या बागेत जाऊन कधीच शाहू बोर्डिंग पाहिले देखील नव्हते. फार काय विवेकानंद शिक्षण संस्था समांतरपणे फुटून निघाली, तिला प्रथम खत-पाणी यशवंतरावांनी घातले. असा विलक्षण दुरावा असतानाही यशवंतरावांचे कर्तृत्व व प्रशासकीय योग्यता पाहून शेवटी रयत शिक्षण संस्था टिकावी व वाढावी म्हणून ती यशवंतरावांच्या ओटचात टाकली. आमरण अध्यक्षस्थान भूषवून रयत शिक्षण संस्थेची करिता येईल ती सेवा चव्हाणांनी केली. उभयपक्षी अशी परिवर्तने शक्य होतील तर एकूण समाज पुढे जाण्यास मोठा वेग व गती प्राप्त होईल. तेच तेच पक्षीय घेत बसून फक्त दुरावा जोपासनेत खासगीत व सार्वजनिक कार्यांत तोटाच होत असतो. हा तोटा भाऊराव व यशवंतराव यांनी होऊ दिला नाही. भाऊराव सत्तेच्या राजकारणात स्वतः कधीच नव्हते. म्हणून सडेतोड बोलत, हच्चे गुप्त राखीत नसत. अन्यायाविरुद्ध गावठी भाषा वापरून उघड सामना देत. हा सर्वच मोठा परिणामकारक विषय आहे.

सक्ती-शिक्षणाची अंमलबजावणी परकीय सरकाराने केली नाही. १९२३ साली स्कूल बोर्ड्स स्थापन करून प्राथमिक शिक्षण लोकप्रतिनिधींच्या ताब्यात देऊन त्या वेळचे सरकार मोकळे झाले. या स्कूल बोर्डांनी प्राथमिक शिक्षण खेड्यापाड्यांत नेले यामुळे माध्य-मिक शिक्षणाची भूक अर्थात वाढली. खेड्यापाड्यांत इंग्रजी शाळा व पुढे कॉलेजेस काढून भाऊरावांनी ही भूक भागविली. सामाजिक परिवर्तनदेखील समाजाच्याच अशा गरजेतूनच होते. एकूण समाजाला ज्या ज्या वेळेस कोणत्याही चळवळी गरजेच्या वाटतात, तोपर्यंत त्या सजीव राहतात. कालानुसार मोठ्या व्यक्तींना परिवर्तन करावे लागते. तसे थोड्याफार प्रमाणात कालानुसार

अनुक्रमणिका

समाजात परिवर्तन होत राहते. या दृष्टीने भाऊरावां-सारखे प्रबोधनकार व परिवर्तनकर्ते सर्वांनाच महत्त्वाचे मानावे लागतात. त्यांच्यावर जनतेचे अमाप प्रेम होते व आजही आहे. पण खरे-खोटे आक्षेप व आरोप त्यांनाही लाभले व ते सामोरे गेले.

भाऊरावांची अग्नीपरीक्षा म. गांधी वधोत्तराच्या काळात झाली. जेधे–मोरे आदीकरून स्वराज्य संस्थापनार्थ काँग्रेसमध्ये गेले होते, ते रयत शिक्षण संस्थेची खेरांनी ग्रँट बंद केल्यामुळे बाहेर पडले. महाराष्ट्रातील सर्व थरांतून रयत शिक्षण संस्थेस वाढती मदत मिळाली. व खेरांना त्यांचा फतवा मागे घ्यावा लागला. स्वातंत्र्यात बजेटवर ताबा प्राप्त झाला व वाढती अनुदाने प्राप्त झाल्यामुळे रयत शिक्षण संस्थेचा वटवृक्ष विस्तार पावला. पण मागे दीर्घकाळ एवढी अनुदाने नव्हती. त्याही अवघड काळात लोकाश्रयावर र. शि. संस्था वाढली. तळागाळात व खेड्यापाड्यांत प्राथमिक शिक्षण पोहोचावे म्हणून ५७८ व्हालंटरी शाळा चालविल्या होत्या. 'फिल्टरेशन थिअरी' यशस्वी झाली नाही, म्हणूनही हा प्रयत्न होता. शिक्षणप्रसार करून भाऊरावांनी म. फुले यांच्या इच्छेचे पांग फेडले. त्यांच्याएवढा प्रयत्न मागे कोणी केला नव्हता.

सत्यशोधक चळवळीतील केवळ घणाघाती पद्धत टाकून देऊन म. फुले व सत्यसमाज यांचा शिक्षण हाच मूळ प्रधान उद्देश पकडून, त्यांनी सर्व उत्तर आयुष्य या शिक्षणाला दिले. हल्ली दलित चळवळीत ब्राह्मणी धर्मावर पुष्कळ घणाघात घालतात. पण फक्त एवढ्यानेच 'स्वोद्धार' होणे कठीण आहे. आत्मपरीक्षण व स्वावलंबन हा भाऊरावांचा मार्ग पत्करल्यास दलित चळवळीस विधायक व रचनात्मक स्वरूप येईल, भाऊराव आदर्श आहेत.

दे. भ. भाऊराव पाटील

कोल्हापूर येथे राहणारे भाऊराव, पुढे सातारा जिल्ह्यातील सत्यशोधक चळवळीत प्राणपणाने भाग घेणारे भाऊराव व रयत शिक्षण संस्था स्थापून ती वाढविणारे भाऊराव, एकूण स्वातंत्र्य येण्यापूर्वीचे भाऊराव व स्वातंत्र्य आल्यानंतरचे भाऊराव यांमध्ये काळानुसार फरक आढळतो हे आपण पाहिले. भाऊरावांना थोरामोठ्यांशी मतभेद करावे लागले. काळ हा दोघा महत्त्वाच्या माणसांमधील मागे पडलेले अंतर भरून काढतो. उदा., कै. भाऊसाहेब सोमण व भाऊराव राष्ट्रीय चळवळीच्या काळात एकत्र आले. १९३० सालात कामेरी येथे जाऊन जंगल सत्याग्रह करण्याचा खुद्द भाऊरावांनी प्रयत्न केला होता. १९५३ मध्ये पुण्यास कै. प्र. बा. गजेंद्रगडकर यांच्या अध्यक्षत्वाखाली सामाजिक परिषद झाली. "महाराष्ट्राने यापुढे ब्राह्मण-ब्राह्मणेतरवादाला मूठमाती दिल्याखेरीज त्यांचा उद्धार होणे अशक्य आहे" असे सडेतोडपणे भाऊरावांनी सांगितले. पुण्याच्या श्रोत्यांनी टाळ्या वाजविल्या; पण उत्तर आयुष्यात हा वाद बाजूस ठेवून भाऊराव प्रत्यक्ष वागत असत. म. फुले व शाहू ह्या व्यापक दृष्टीतून मागेही वागले. संयुक्त महाराष्ट्र चळवळीचे प्रखर पुरस्कर्ते असूनही प्रतापगडावरील शिवस्मारकास विरोध न करण्याचे त्यांनी स्वकियांना स्पष्ट सांगितले; व स्वत: वातावरण तंग असतानाही उपस्थित राहिले. पक्षियतेपेक्षा भाऊरावांत प्रसंगानुसार सारासार विवेक होता, म्हणून ते एवढे मोठे झाले. भाऊरावांनी कोणाही मित्राची मैत्री सोडली नाही. वेगवेगळ्या काळात जुने व नवे मित्र मैत्रीने अखंड बद्धच राहिले. उलट, विरोधक हे मित्र होऊन साह्यक झाले. महर्षि शिंदे यांच्याप्रमाणे म. गांधी व काँग्रेसकडे त्यांचा उत्तरोत्तर कल राहिला. 'भारत छोडो' ह्या १९४२ सालच्या आंदोलनात व भूमिगत चळवळीस र. शि. संस्थेची अनेक केंद्रे आश्रय देती झाली. कर्मवीरांकडून त्यांच्या घरी भूमिगतांना सल्लामसलत मिळे. काळ कसकसा होता तेही तपासले पाहिजे.

कर्मवीरांच्या जीवनात असा पालट आढळला. नाही तर त्यांनी पूर्वी केलेली सत्यशोधक-ब्राह्मणेतर चळवळ तशी ब्रिटिशनिष्ठच होती. ब्रह्मद्वेष्टीदेखील नव्हती असे नव्हते. रयत शिक्षण संस्थेचा रथ सर्व जातिधर्मांचे लोक उत्तरोत्तर ओढते झाले. भाऊराव एकटे कधीच नव्हते. वरील पूर्वीचे आक्षेप (आरोप) आता गळून मागे पडले आहेत. भाऊरावांत परिवर्तने झाली व एकूण समाजात शैक्षणिक प्रसाराचे फार मोठे परिवर्तन घडून आले. असा हा द्विविध फार महत्त्वाचा शिक्षणप्रसाराचा इतिहास आहे. भाऊरावांचे उदाहरण अनुभवून विवेकानंद शिक्षण संस्थेसारख्या मोठ्या व लहान कित्येक शिक्षणप्रसारक संस्था निघाल्या. भाऊराव गृहस्थी व संसारी पुरुष होते. मनुष्यच होते. गुणाधिक्य व कार्याधिक्य वाढत गेले व त्यांची असामान्यता सर्वांनाच शिरसावंद्य मानावी लागली व लागते. स्वावलंबन, कमवा व शिका अशा सूत्रांतून त्यांनी नव्या व वेगळ्या शैक्षणिक तत्त्वज्ञानाला जन्म दिला. हा प्रभाव व परिणाम यांनी समृद्ध असलेला

इतिहास आहे. समज, गैरसमज, संघर्ष, संग्राम (लढा) व विरोध यांनी गुंफलेले भाऊराव यांचे हे आश्चर्य-कारक व शेवटी समन्वयक असे विस्मयकारक कार्य आहे. ग्रामीण भागांतून, सर्व सामान्यांतून घेतलेल्या अनुभवां-तून, भाऊराव तावून-सुलाखून पुढे आले. विरोधक —आक्षेपक हे सारे त्यांच्या कार्यविस्ताराने उत्तरोत्तर दिपून गेले व उत्तरार्धात शेवटी चहाते झाले, साह्यकही झाले. नाही तर प्रथमारंभी शाहू बोर्डिंगचा सर्वसमावेशक व अस्पृश्योद्धारक पवित्रा मराठा व तत्सम अब्राह्मणां-तीलच सनातन्यांना व परंपरेने श्रेष्ठत्वाचा गंड बाळगि-णाऱ्या शहाण्णवकुळी कित्येक उच्चभ्रूंना पसंत नसे ! पण यांनीही रयत शिक्षण संस्थेच्या वटवृक्षाची सावली उत्तरोत्तर स्वीकारली.

थोर व्यक्तित्व

भाऊरावांचे जास्तीत जास्त आयुष्य स्वातंत्र्यपूर्व काळात गेले. १९४७ पासून त्यांचे आयुष्य बारा वर्षे राहिले. पण शेवटी दोन-चार वर्षे ते आजारीच असत. कोल्हापुरात असताना शाहू महाराजांच्या तालमीत त्यांनी कुस्त्या वगैरे प्रकारे खूप व्यायाम केला होता. पोलादी मनगट, विस्तीर्ण छाती व लोकांवर वजन व छाप टाकणारी शरीरयष्टी ही त्यांना नैसर्गिक देणगी होती. त्यांच्यातील स्पष्टवक्तेपणामुळे प्रबोधकाची सक्रिय भूमिका त्यांना करिता आली. आत्मपरीक्षणाची जोड उत्तरोत्तर मिळत गेली. एकूण विशेषतः ग्रामीण समा-जाचे निरीक्षण, परीक्षण व गरजांचे अनुभवांतीचे ज्ञान असल्यामुळे सार्वजनिक दोषाविष्कार करण्याचा त्यांना अधिकार प्राप्त झाला. अनेक सार्वजनिक सभा, परिषदा यांमधून ते उमटून दिसले.

मराठी पेशवाई गेल्यावर ब्राह्मणेतर बहुजन समाजाचे प्रश्न अव्वल इंग्रजीपासून पुढे आले. हे मुंबई-मद्रास वगैरे दक्षिण हिंदुस्थानपुरते मर्यादित होते. व उत्तरोत्तर ह्या बहुसंख्याकांच्या समस्या बहुमताचे राज्य झाल्यामुळे सुटत गेल्या. पण अतिशूद्रांचा प्रश्न हा अखिल भारतीय व हरएक प्रांतातील होता व आहे. या दृष्टीने गांधींच्या हरिजन चळवळीत व एक परी तिला विरोधी राहणाऱ्या आंबेडकरांच्या दलित चळ-वळीच्या काळात भाऊरावांनी गांधींना विरोध केला नाही. एकूण काळावर म. गांधी यांची भारतभर मोठी छाप पडत होती. भाऊराव सांप्रदायिक नव्हते; म. गांधी यांची 'हरिजन' संज्ञा भाऊरावांना नापसंत असे. दलित प्रश्न उभय समाजांच्या सहकार्याने व सामंजस्याने सोडविण्याचा आहे. पृथकवाद विग्रह व विद्रोहाने सुटणार नाही असे भाऊरावांचे समन्वयक व एकात्म मत होते, म्हणून त्यांना 'पुणे करार' फार आवडला. बाबासाहेबांनी-देखील समजूतदारपणा घेतला. म. गांधींचे प्राण वाचले.

भाऊरावांची संस्था एकापेक्षा अनेक कॉलेजेस सहज प्रकारे चालवीत आहे हे पाहून डॉ. आंबेडकरांनाही अचंबा वाटला.

महर्षि शिंदे यांच्यावर सयाजीरावांचा विश्वास असे. भाऊरावांनी त्यांच्यामार्फत सयाजीरावांशी संपर्क साधिला. बडोदे सरकारकडून रयत शिक्षण संस्थेस मोठे साह्य झाले. कोल्हापूरपेक्षा फलटण व ग्वाल्हेर येथील संस्थानिकांची फार मोठी मदत मिळाली. परकीय सरकारपेक्षा देशी संस्थानिकांच्या साह्यातून स्वातंत्र्यपूर्व काळात रयत शिक्षण संस्थेची वाढ झाली. संस्थेच्या वृद्धीसाठी व्यावहारिक दृष्टिकोण त्यांनी पत्करिला व समाज्याच्या सर्व थरांकडून देणग्या मिळविल्या. केवळ ब्राह्मणेतरत्वाच्या कालबाह्य झालेल्या दृष्टिकोणातून पालटलेल्या नव्या काळात कार्यभाग होणार नाही हे त्यांनी १९३५ नंतर पूर्णपणे सक्रिय जाणले. त्यांचे व्यापकत्व पाहून कै. रा. ब. काळे त्यांचे जामात गाडगीळ वगैरे अनेक संस्थांचे पेट्रन झाले. हे सर्व घडले याचे कारण भाऊरावांतील काळानुसार परिवर्तन करण्याची नवी नवी दृष्टी हे एक होते. रयत शिक्षण संस्थेचा जगन्नाथाचा रथ सर्व जातिधर्मांचे लोक ओढताना आढळले व आढळतात, केवळ एकजातीयता नाही. भाऊरावांपुढे कर्मवीर शिंद्यांचा आदर्श होता.

भाऊरावांचे लक्ष जास्तीत जास्तपणे ग्रामीण विभागाकडे जास्ती होते. कारण बहुसंख्याक रयत ही ग्रामीणच आहे. पण पुढे पुढे सातारा, कोल्हापूर, पुणे, पंढरपूर ह्यांसारख्या शहरी विभागांतूनही रयत शिक्षण संस्थेची केंद्रे व महाविद्यालये निघाली. हा एक बदल किंवा पालटच होय. वटवृक्षाचे चिन्ह सार्थ झाले व अनेक पारंब्या फुटल्या. कार्यकर्ते समर्पित पाहिजेत, असे आजीव सेवक मिळू शकले. भाऊरावांना खूप जमले व त्यांनी वरील सर्व जमविले. कार्यकर्ते व पैशाचे बळ कमी पडले नाही. भाऊरावांची जन्मशताब्दी सर्वत्र झाली. 'नवभारत' ह्या मासिकात त्यांच्यासंबंधीची दखल घेण्याचे राहून गेले होते. हा लेख ही उणीव भरून निघावी ह्या उद्देशाने लिहिला आहे.



सौंदर्यशास्त्र आणि समीक्षा या क्षेत्रातील मर्ढेकरांचे योगदान

रा. भा. पाटणकर

गेल्या वीस वर्षांत महाराष्ट्रात मर्ढेकर या नावाचा एक दबदबा निर्माण झाल्याचे दिसते, आणि त्याचा प्रभाव हा हळूहळू महाराष्ट्राबाहेरही पसरत चालला आहे. याप्रकारे त्यांचा प्रभाव हळूहळू वाढत चालल्यास लवकरच ते राष्ट्रीय पातळीवरील महत्त्वाचे लेखक म्हणून गणले जातील. मर्ढेकर अनेक कारणांसाठी प्रसिद्ध होते. ते कवी होते, कादंबरीकार होते, सांगितिकांचे लेखक, समीक्षक आणि सौंदर्यमीमांसकही होते. उच्चभ्रू वाचक त्यांचे लिखाण आधाशासारखे वाचतात आणि सामान्य वाचक त्यांचा आपणहून आदर करतात. इतकेच नव्हे तर विद्यापीठातील अभ्यासक्रमात समाविष्ट होण्याच्या कसोटीसही त्यांचे लेखन उतरले आहे. त्यांच्या लोकप्रियतेची कारणे शोधायला फार दूर जायला नको. ज्या ज्या क्षेत्रात त्यांनी कार्य केले त्या त्या क्षेत्रात त्यांनी काही तरी नावीन्य आणले. उदाहरणार्थ, वाङ्मयीन समस्यांकडे पाहण्याचा त्यांचा दृष्टिकोण सर्वस्वी परंपरेला सोडून होता. रस, ध्वनी, अलंकार, शैली, शब्दकळा, छंदोबद्धता (verbal music) ही पारंपरिक भाषा वापरण्याचे त्यांनी सातत्याने नाकारले आहे. साहित्य प्रकार[१] (पृ. ८), कथानकाची रचना आणि स्वभावचित्रण (पृ. ३) या समीक्षेतील संज्ञा कटाक्षाने टाळल्या आहेत. कला आणि नीती, कला आणि समाज यांसारखे प्रश्न अप्रस्तुत म्हणून झटकले आहेत (प्रकरण ७). पूर्वसूरींबरोबर त्यांनी जाणीवपूर्वक फारकत घेतली आहे. या जगात गुणवत्ता झाकून ठेवून चालणार नाही हे मर्ढेकर आणि त्यांच्या मित्रमंडळींनी पुरते ओळखले होते. म्हणून मर्ढेकरांच्या वतीने त्यांनी, 'मर्ढेकरांनी वाङ्मयीन समीक्षेला भक्कम सौंदर्यशास्त्रीय बैठक दिली इतकेच नव्हे तर सौंदर्यशास्त्राची बांधणीच शास्त्रशुद्ध रीतीने केली' अशी जोरदार हाकाटी केली (पृ. ७३, ८१). मर्ढेकरांनी स्वतःचे असे सौंदर्यशास्त्रही निर्माण केले असा दावाही त्यांनी केला. वाचक त्यामुळे अगदी भारावून गेले. मर्ढेकरांची ही तथाकथित मौलिकता (Originality) मूल्य आणि सखोलता सूचित करते का हे विचारण्याचे देखील भान वाचकांना राहिले नाही. प्रस्तुत लेखाचा उद्देश मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्राची आणि तन्निष्पन्न वाङ्मयीन समीक्षेची रूपरेषा देणे, या गोष्टी खरोखरीच नवीन (Original) आहेत का? असल्यास कितपत आहेत याचा ऊहापोह करणे, आणि त्यांचे महत्त्व किती आहे याचे मोजमाप करणे हा आहे.

सुरुवातीसच सौंदर्यशास्त्र आणि समीक्षा यांच्या परस्परसंबंधाबाबत मर्ढेकरांचा दृष्टिकोण काय होता हे पाहणे उपयुक्त ठरेल. सौंदर्यशास्त्र ही तत्त्वज्ञानाची एक शाखा असेल तर त्याची उद्दिष्टे व पद्धती या तत्त्वज्ञानातील उद्दिष्टांप्रमाणे व पद्धतीप्रमाणे असल्या पाहिजेत. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर सौंदर्य या संकल्पनेच्या रूपाचे (Form) विश्लेषण करणे किंवा तिच्या आशयाला स्पष्टता देणे ही सौंदर्यमीमांसकाची प्रमुख जबाबदारी असते. सामान्यतः आधुनिक सौंदर्यमीमांसक हे या समस्येच्या रूपात्मक अंगाचा विचार करताना दिसतात तर पारंपरिक सौंदर्यशास्त्रज्ञ हे सौंदर्य या संकल्पनेच्या आशयात्मक अंगावर लक्ष केंद्रित करताना दिसतात. परंतु दोन्ही ठिकाणची पद्धत ही अनुभवाधिष्ठित नसून तार्किक असते. तात्त्विक सौंदर्यशास्त्रज्ञ हा प्रस्तुत घटितांची जरूर ती माहिती आपल्यापाशी आहे असे गृहीत धरूनच चालतो. समीक्षाव्यवहारात वापरल्या जाणाऱ्या संकल्पनांची तार्किक वैशिष्टये आणि त्यांचा अर्थ निश्चित करण्यासाठी ते कलाकृती व सुंदर वस्तू यांच्या समीक्षेचे विश्लेषण करतात. कलाकृती आणि निसर्गातील सुंदर गोष्टी यांच्या समीक्षेच्या मुळाशी असलेल्या संकल्पनाव्यूहाला (Conceptual Structure) स्पष्टता देणे हे त्यांचे उद्दिष्ट असते. सौंदर्याचे मूलभूत नियम शोधून काढून व्यावसायिक समीक्षकाला प्रदान करणारा तो कोणी प्र-समीक्षक (Super Critic) नसतो. कलाकार आणि समीक्षक

अनुक्रमणिका

यांना त्यांच्या त्यांच्या क्षेत्रात "अमुक तऱ्हेने काम करा" असे सांगणे त्याच्याकडून अपेक्षित नसते. (सौंदर्यविषयक) नियम तयार करणे हे मुळी त्याचे कामच नव्हे. तो जणू काही ज्युरीच्या (न्यायपीठाच्या) सभासदाप्रमाणे नियमांचे अर्थ लावत असतो किंवा कायद्याच्या रक्षकाप्रमाणे, कोणी सार्वजनिक ठिकाणी उपद्रव तर करत नाही ना, याकडे डोळ्यांत तेल घालून लक्ष ठेवत असतो.

परंतु मर्ढेकरांची मात्र सौंदर्यशास्त्र आणि समीक्षा यांच्या परस्परसंबंधाबद्दल वेगळीच कल्पना झालेली दिसते. सौंदर्यशास्त्राकडे ते 'महासमीक्षाशास्त्र' (Super Criticism) म्हणून बघतात [याचा अतिसमीक्षा (Meta Criticism) या संज्ञेबरोबर गोंधळ करू नये.]. हे शास्त्र सौंदर्य आणि कला यांना निमंत्रित करणारे मूलभूत नियम शोधून काढून कलासमीक्षकांना त्यांच्या क्षेत्रात वापरायला देते अशी या शास्त्राविषयी त्यांची विपरीत समजूत आहे. या अशा देवदत्त नियमांना प्रत्यक्ष समीक्षेमध्ये जर एखादा समीक्षक वापरू शकला नाही तर त्याने स्वतःलाच स्वतःच्या मठ्ठपणाबद्दल दोष द्यावा. "पृथ्वी गोल आहे" हे अमान्य करणाऱ्या अज्ञानी माणसाकडे पाहून एखादा वैज्ञानिक ज्या छद्मीपणाने हसेल तसेच हे सौंदर्यशास्त्रज्ञ त्या समीक्षकाकडे बघून हसतील. एकदा मर्ढेकरांनी "कला म्हणजे अमुक अमुक" असे **"शास्त्रशुद्ध"** रीतीने सिद्ध केले की समीक्षकांनी ती "देववाणी" म्हणून मान्य करावी अशी अपेक्षा होती. मर्ढेकर म्हणाले, "तेथे प्रकाश येऊ दे" आणि तेथे प्रकाश आला, असेच काही काळ लोकांना वाटले. मर्ढेकरांनी समीक्षेला पक्का सौंदर्यशास्त्रीय पाया दिला आणि सौंदर्यशास्त्रालाच शास्त्रशुद्ध बैठक दिली, या दर्पोक्तीमागे सौंदर्यशास्त्र आणि समीक्षा यांच्या परस्परसंबंधाबाबतचे चुकीचे आकलनच कारणीभूत आहे. मर्ढेकरांकडून ज्याची कधी अपेक्षाच नव्हती ती गोष्ट करत असताना, त्यांनी जी गोष्ट करायला हवी होती ती मात्र मर्ढेकरांना करता आली नाही असेच खेदाने म्हणावे लागेल. आणि हे स्वाभाविक आहे; नवरदेवाला काही आपल्याच लग्नात भटजी होता येत नाही.

मर्ढेकर बाकी कोणीही असले तरी तत्त्वज्ञानी, सौंदर्यशास्त्रज्ञ मात्र नव्हते. (आणि दुसरे काही असल्याचा दावा मर्ढेकर करू शकत नाहीत. सौंदर्याच्या प्रायोगिक मानसशास्त्रावर लिहिण्यासाठी आवश्यक असलेली प्रशिक्षित मानसशास्त्रज्ञाची आयुधे त्यांच्याकडे नव्हतीच. शिवाय तत्त्वज्ञानाने सुस्पष्टता दिलेल्या, समीक्षेने आखलेल्या चौकटीच्या आतच तथाकथित विज्ञानाधिष्ठित सौंदर्यशास्त्र कार्य करत असते. म्हणून सैद्धान्तिकाच्या दृष्टीने विषयाच्या मुळाशी जाण्याचा प्रयत्न करणारा तात्त्विक सौंदर्यशास्त्रज्ञ असतो.) सौंदर्यशास्त्रातील प्रश्नांच्या रूपात्मक अंगाकडे, मर्ढेकरांइतके दुर्लक्ष दुसऱ्या कोणत्याही तात्त्विक सौंदर्यशास्त्रज्ञाने होऊ दिले नसते. या अंगाकडे संपूर्ण दुर्लक्ष केल्यानेच अशी हेळसांड त्यांच्याकडून झाली असावी असा माझा कयास आहे. सौंदर्यविधान वर्णनात्मक असते का? असल्यास ते वस्तुस्थितीचे वर्णन करते का? सौंदर्यविधानातील विधेयपद गुणधर्माचा निर्देश करते का? हा गुणधर्म कोणत्या प्रकारचा असतो? प्राकृतिक की अप्राकृतिक? तो सोपा असतो की व्यामिश्र? सौंदर्य या संज्ञेची व्याख्या करता येते का? कशाचे तरी वर्णन करणे हे (च) सौंदर्यविधानांचे प्राथमिक कार्य आहे का? भलामण करणे, मान्यता देणे किंवा अमान्य करणे हेच त्यांचे प्रमुख कार्य नव्हे का? सौंदर्यविधान सत्य असते की असत्य? ... इत्यादी मूलभूत प्रश्न त्यांनी विचारलेच नाहीत. मर्ढेकरांनी हे प्रश्न विचारले नाहीत हे खरोखरच धक्कादायक आहे. तत्त्वज्ञानाचे शास्त्रशुद्ध शिक्षण घेतलेल्या विसाव्या शतकातील सौंदर्यशास्त्रज्ञांनी या प्रश्नांबद्दल जागरूकता दाखवली आहे. कारण जी. इ. मूर आणि भावनार्थवाद्यांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नांना टाळून सौंदर्यशास्त्रीय व्यवस्था उभारणे केवळ अशक्य आहे. आपल्या "Principles of literary criticism"[१] या पुस्तकातील सर्वसाधारणपणे दुर्लक्षिलेल्या प्रकरणात रिचर्ड्सने प्रातिभज्ञानवाद खोडून काढण्याचा प्रयत्न केला आहे, आणि मूल्यांबद्दलचा प्राकृतिकतावादी सिद्धान्त मांडून सिद्ध केला आहे. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात आपल्या अवतीभोवती काय चालले आहे याची मर्ढेकरांनी दखलच घेतली नाही. म्हणून तात्त्विक हल्ल्यापुढे टिकू न शकणारी प्राकृतिकतावादी उपपत्तीच ते पुन्हा (उत्तरादाखल) मांडताना दिसतात. अशा उपपत्तींविरुद्ध निर्माण होणाऱ्या स्वाभाविक आक्षेपांपासून रक्षण करण्याची साधी काळजीही त्यांनी घेतलेली नाही. मर्ढेकरांनी सौंदर्य या संकल्पनेच्या रूपात्मक वैशिष्ट्यांच्या तात्त्विक चर्चेपुरते स्वतःला मर्यादित करून घ्यायला पाहिजे होते असे मला सुचवायचे नाही. सौंदर्य या

अनुक्रमणिका

संज्ञेचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करणे, किंवा सुचवलेल्या निकषांचे विश्लेषण करणे हे सौंदर्यमीमांसकाचे स्वाभाविक कार्यच आहे. परंतु अशा प्रकारच्या चर्चेसाठीसुद्धा तत्त्वज्ञानाच्या पद्धतींचे ज्ञान असणे आवश्यक असते. कारण सुंदर ग्ग शब्दाचा प्रत्यक्ष समीक्षेत कसा वापर होतो याचेच सौंदर्यशास्त्रज्ञ विश्लेषण करतो. त्याचा वेगळचा अर्थाने वापर करावा असे सुचवत नाही. पण मर्ढेकर मात्र असे करताना दिसतात. या संज्ञेचा (संकलपनेचा) अर्थ आपणास भूतकाळात बदललेला दिसतो आणि भविष्यकाळातही तिचा आशय बदलण्याचा संभव आहे. परंतु हा बदल सौंदर्यशास्त्रज्ञाच्या मनाला वाटेल तसा होत नसून तो कलावंत आणि कलासमीक्षक यांनी केलेल्या प्रत्यक्ष उपयोजनामुळे होत असतो. मर्ढेकर सौंदर्यमीमांसक म्हणून असफल ठरतात कारण सौंदर्यमीमांसकापुढील प्रश्नांकडे ते दुर्लक्ष करताना दिसतात. सौंदर्यादी संकल्पनांची रूपात्मक वैशिष्टचे किंवा त्यांचे आशयात्मक अंग या दोन्ही बाजूंवर ते नवा प्रकाश टाकत नाहीत.

याचा अर्थ असा नव्हे की, मर्ढेकरांनी तात्त्विक प्रश्न उपस्थितच केले नाहीत. वस्तुतः त्यांनी अशा प्रकारचे तीन प्रश्न उपस्थित केले आहेत– १) सौंदर्यविधान प्रत्यक्ष अनुभवाने (Direct aquaintance) मिळणारे ज्ञान व्यक्त करते का ? २) व्यक्तिविषयक सौंदर्यविधानांकडून सार्वत्रिक सौंदर्यविधानाकडे कसे जाता येईल (विशिष्ट आस्वादकाला सत्य असणाऱ्या सौंदर्यविधानांकडून सर्वांना सत्य असणाऱ्या सौंदर्यविधानाकडे कसे जाता येईल?). ३) केवळ इंद्रियगोचरतेमध्येच सौंदर्याचे अस्तित्व असते का ? [३]

पहिल्या प्रश्नाचा विचार करता असे दिसून येईल की, ज्या व्यक्तीने प्रत्यक्ष कलाकृती बघितली असेल तोच सौंदर्यविधान करू शकतो असे म्हणणे सयुक्तिक ठरेल, आणि मर्ढेकरांचा दृष्टिकोण असाच आहे. परंतु इतर दृष्टिकोणही आपला बचाव यशस्वी रीत्या करू शकतात असे मर्ढेकर इतरत्र सुचवताना दिसतात. मर्ढेकरांनी सौंदर्याचे लयतत्त्वानुसारी काही नियम तयार केले आहेत. ज्याने कधीही न बघितलेल्या एखाद्या चित्रात कोणते रंग वापरले आहेत आणि कोणत्या लयतत्त्वानुसार त्यांची संघटना झाली आहे हे एकदा सांगितले, की "ते चित्र सुंदर आहे" असे विधान न करण्यास आपणास (ज्याने कधीही ते चित्र बघितलेले नाही अशास) काहीच अडचण उरत नाही.

दुसऱ्या प्रश्नास मर्ढेकर असे उत्तर देतात : मान्य होणारी आवश्यक ती सार्वत्रिकता आपण त्यांनी (मर्ढेकरांनी) रचलेल्या लयतत्त्वाच्या तीन नियमांमधून साध्य करू शकतो. परंतु हे तीन नियम सौंदर्याची व्याख्या प्रस्थापित करतात किंवा सार्वत्रिक निकष देतात हे सर्वमान्य असेल तरच ते सत्य असू शकेल. नाही तर एखादी वस्तू विशिष्ट तऱ्हेने संघटित झाली आहे हे सर्वजण मान्य करतील; पण केवळ त्याचसाठी तिला सुंदर का म्हणावे हे मात्र त्यांना कळणार नाही.

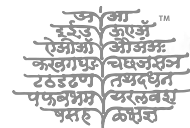
राहता राहिला तिसरा प्रश्न. याबाबत त्यांची भूमिका इतर वास्तववाद्यांप्रमाणेच (Realist) आहे. त्यांच्या मताप्रमाणे सौंदर्याचे अस्तित्व हे मानवी मनाच्या संवेदनशक्तीपासून स्वतंत्र आहे. मानवी मन जर नसेल तर सौंदर्यास्वाद शक्य होणार नाही. परंतु यामुळे अस्तित्वामध्ये काहीही फरक पडणार नाही. कलाकृतींबरोबरच्या आपल्या व्यापाराच्या मुळाशी (समीक्षा व्यापाराच्या मुळाशी) कोटिबद्ध रचनात्मक चौकट असते. ही संरचनाच सौंदर्यमूल्य आणि आपला त्याबाबतचा अनुभव यांच्या शक्यतेची अट असते. या गोष्टीची जाणीव मर्ढेकरांनी ठेवायला हवी होती. आणि जोपर्यंत ही संरचना मानवी मन अस्फूर्तपणे निर्माण करते तोपर्यंत सुंदर वस्तू ह्या एक वर्ग म्हणून मानवी मनाच्या अस्तित्वाचे सूचन करतात. आणि ह्या वर्गाचे एकदा आकलन झाले की, आपण असे म्हणू शकतो की ती विशिष्ट सुंदर वस्तू ही मानव जाती अस्तित्वात येण्याच्या पूर्वीही अस्तित्वात असू शकेल.

मूल्यवाचक शब्दांचे तर्कशास्त्र हे सर्व संदर्भामध्ये एकरूप असते हे त्यांनी गृहीत धरले. अशी चूक करण्याचे कारणही मर्ढेकरांनी मूल्यांच्या आधुनिक तत्त्वज्ञानाकडे केलेले संपूर्ण दुर्लक्ष हेच होय (पृ. ९९). असे गृहीत धरण्यात त्यांनी प्रो. गॅली ज्याला एकसत्त्वतर्काभास (Essentialist Fallacy) म्हणतात ती घोडचूक केली.[४] सर्वसाधारण मूल्यवाचक शब्द हे त्या शब्दाने निर्देशिलेल्या सर्व वस्तूंचे समान गुण किंवा गुणसमुच्चय सूचित करतात असेही मर्ढेकर गृहीत धरतात. अशा तऱ्हेचा चुकीचा युक्तिवाद सौंदर्यमीमांसकांनी पूर्वी केला आहे. पण विसाव्या शतकातील, मूरनंतरच्या सौंदर्यमीमांसकांनी अशी चूक करावी हे फार धक्कादायक आहे. मूल्यवाचक शब्दांचे अर्थ हे, ते जेथे वापरले जातात तेथे

एकरूप असले तरी त्यांचे निकष हे एकरूप (Identical) असण्याची जरुरी नाही असे मूरने दाखवून दिले आहे. चांगले किंवा सुंदर म्हणवल्या जाणाऱ्या वस्तूंच्या वेगवेगळ्या वर्गांत, चांगलेपणा किंवा सौंदर्य यांशिवाय काहीही समान (गुण) नसण्याची शक्यता आहे. समजा, जर 'अ' हा वर्ग नेहमीच चांगल्या/शिव गोष्टींचा असेल आणि त्यांचा "क्ष" हा शिवकारक गुण आहे, आणि (समजा) 'ब' ह्या नेहमीच चांगल्या गोष्टींच्या वर्गात "य" हा शिवकारक गुण असेल, "क्ष" आणि "य" हे चांगलेपणाचे वेगवेगळे व पुरेसे निकष आहेत. परंतु चांगलेपणाची आवश्यक अट "क्ष" ही नाही किंवा "य" ही नाही. सर्व सुंदर वस्तूंना किंवा सर्व शिव (चांगल्या) गोष्टींना एकच निकष असलेच पाहिजेत असे गृहीत धरणे म्हणजे एकसत्त्वतर्काभास करणे होय. अर्थात, हा एकसत्त्वतर्काभास खरोखरच तर्काभास आहे की नाही हे एखाद्याला निरनिराळ्या कलांच्या स्वरूपांबद्दल असणाऱ्या मर्मग्राही दृष्टीवर अवलंबून राहील. हा तर्काभास नाही असे मानणारे, सर्व कलाकृतींमध्ये काही एक समान घटक (Element) असतो आणि तो सौंदर्यासारखा नसतो असेच प्रतिपादन करत राहतात. अनेक सौंदर्यमीमासकांनी असा दृष्टिकोण स्वीकारला आहे. परंतु त्यांनी आपला एकांगी सिद्धान्त सर्व कलांना कसा लागू पडतो ते सिद्ध करण्याचे कष्ट घेतले आहेत आणि आपल्या विरोधात जाऊ शकणाऱ्या या वस्तुस्थितीची त्यांना पूर्ण जाणीव होती. उदाहरणार्थ, बोझंकिट : 'कला अर्थपूर्ण गोचरता असते' असे म्हणत असताना त्याला अमूर्त कला (Abstract Art) आपल्यासमोर अडचणी उभ्या करणार याची जाणीव होती. आणि कलासमीक्षकांनी अमूर्त कलांबद्दल जे काही म्हटले आहे ते न नाकारता त्याने हा प्रश्न सोडवायचा प्रयत्न केला आहे. आपली Unitary theory of synaesthesis (समघाततेचा एकूण मूल्यनिकष) ही उपपत्ती सिद्ध करताना रिचर्ड्सने अशाच प्रकारच्या अडचणींवर मात करण्याचा प्रयत्न केला आहे. यासाठी त्याने ऋणात्मक (Reductive Analysis) विश्लेषण पद्धतीचा अवलंब केला आणि कलाकृतींमध्ये असलेल्या गुणात्मक वैविध्यांचे मोजता येण्याजोग्या प्रेरणा (Impulse) या संख्यात्मक एककांमध्ये रूपांतर केले. अशा तऱ्हेचे प्रयत्न नेहमीच यशस्वी होतात किंवा यशस्वी होतीलच असे सुचवायचा माझा इरादा नाही. सौंदर्यमीमांसकाला कलेच्या वैविध्याविषयी आणि व्यामिश्रतेविषयी जाण असायला हवी. आणि याबाबत त्याने काही केले पाहिजे अशी त्याच्याकडून अपेक्षा असते. मर्ढेकरांना या प्रश्नाच्या अंगोपांगांची संपूर्ण जाणच नसावी अशी भीती मला वाटते. किंवा इतर (कला) क्षेत्रांतील समीक्षक बोलत असलेल्या वस्तुस्थितीला धक्का न लावता या प्रश्नाची उकल कशी करावी याचेच त्यांना ज्ञान नसावे.

एवढ्या त्रुटी असूनदेखील मर्ढेकरांचा सौंदर्यविचार (Aesthetic System) हा दखल घेण्याच्या लायकीचा नक्कीच आहे. कारण ते स्वतः कलावंत होते, प्रभावी कवी होते. आणि त्या कलेच्या स्वरूपाबद्दल तरी त्यांना मर्मग्राही दृष्टी प्राप्त झाली असण्याची शक्यता आहे. परंतु दुर्दैवाने त्यांचा सौंदर्यविचार हा काव्याच्या मर्मग्राही दृष्टीतून निष्पन्न झालेला दिसत नाही. कारण त्यांच्या या व्यूहाचा उपयोग काव्याच्या क्षेत्रात अत्यल्पच होतो. त्यांना स्वतःला काव्यापेक्षा चित्रकलेने अधिक आकर्षित केले होते व अधिक विशुद्ध आनंद दिला असे त्यांनी स्वतःच कबूल केले आहे (पृ. ९–१०). मर्ढेकर हे स्वतः उल्लेखनीय कवी आहेत परंतु जेव्हा त्यांनी कलाश्रेणीची सोपानपरंपरा रचली तेव्हा त्यांनी काव्याला सर्वांत खालच्या पायरीवर स्थान दिले. त्यांना असे वाटले की, आपणास दृश्य कलांच्या (Plastic Arts) स्वरूपाबद्दल मर्मदृष्टी प्राप्त झाली आहे. आणि त्यांनी त्यांच्या व्यवस्थेची व्याप्ती सर्व कलांना लागू पडेल अशी निष्काळजीपणे वाढवली (पृ. १०). ज्याला आपल्याला संस्कृत भाषा उत्तम येते याबद्दल खेद वाटतो आणि ग्रीक किंवा इटालियन भाषा आली असती तर बरे झाले असते असे वाटत असते अशा संस्कृत पंडिताप्रमाणे त्यांची अवस्था झाली आहे. केवळ काव्याविषयीच्या ज्ञानावरून आपला सौंदर्यसिद्धान्त मांडणाऱ्या सैद्धान्तिकांसाठी मर्ढेकरांची ही भूमिका म्हणजे चूक सावरणारीच भूमिका म्हटली पाहिजे. परंतु ते बोलत असलेल्या सर्व कलांबाबत त्यांना उचित मर्मदृष्टी असती तर त्यांची ही भूमिका अधिक सुधारक, डोळ्यांत झणझणीत अंजन घालणारी ठरली असती.

त्यांची दृश्य कलांबाबतची (Plastic Arts) मर्मग्राही दृष्टी खरोखरीच मूलगामी आहे का? मला वाटते त्यांची भूमिका बऱ्याच अंशी परभृत आहे. त्यांना जितके अपारंपरिक म्हटले जाते तितके ते नाहीत.





एका पिढीपूर्वीच ज्यांचा पराभव झाला आहे अशा शत्रूंबरोबर ते लढताना दिसतात. मीच त्यांचे हातपाय तोडले असे ते छातीठोकपणे म्हणू शकतात कारण त्यांचा शिरच्छेद आधीच झाला आहे. कलेला स्वायत्त मूल्य असते हा त्यांचा दृष्टिकोण बघा. याची मुळे कांटच्या विचारात दिसतात. त्याचा परिपोष चिद्वाद्यांनी केला आणि त्याचा प्रगल्भ आविष्कार ए. सी. ब्रॅडली आणि बोझंकिट यांनी केला. सौंदर्येतर निकषांवरून कलेचे मूल्यमापन करू नये हा आधुनिक सौंदर्यशास्त्रीय जाणिवेचा एक अविभाज्य घटक आहे. एखादे चित्र हे आपण भेट दिलेल्या प्रत्यक्ष दृश्याची आठवण करून देते म्हणून चांगले आहे. किंवा ते आपल्याला आवडत असलेल्या व्यक्तीचे चित्र आहे म्हणून चांगले आहे. किंवा त्याच्यामुळे समाजाच्या संरचनेमध्ये हवा असलेला बदल होणार आहे म्हणून चांगले आहे. किंवा ते ज्या काळात निर्माण झाले त्या काळाबद्दल माहिती देते म्हणून ते चांगले किंवा समाधानकारक ठरते असे न मानता त्याचे मूल्य हे त्याच्या रचनेमध्ये आहे असे म्हणणे म्हणजे प्रस्थापितांचीच भाषा बोलणे होते, बंडखोरांची नव्हे.

चिद्वादी सिद्धान्ताच्या विनाशाची बीजे त्याच्यातच अंतर्भूत होती. कलामूल्याच्या स्वायत्ततेचा तुम्ही जर आग्रह धरलात तर तुम्हाला प्रतिरूपात्मक आशय (Representational content) वगळावा लागतो. कारण एकदा का त्याचा अंतर्भाव झाला, की बुद्धीला पटणारी प्रतिरूपात्मकता किंवा तिचे व्यावहारिक परिणाम इत्यादींसारखे सौंदर्येतर निकष न लावणे हे केवळ कठीणच नव्हे तर जवळजवळ अशक्यच होते. ओरटेगा वाय. गासेटचा कलेच्या अमानवीकरणाचा (Dehumanisation of Arts) आराखडा अनेक कलावंतांनी स्वीकारला याचे हे एक प्रमुख कारण आहे. त्यांनी एक तर प्रतिरूपात्मक आशय वगळला किंवा तो न ओळखता येण्याइतके त्याला विच्छिन्न केले. या नव्या चळवळीला आपले प्रमेय प्रवक्ते क्लाइव्ह बेल व रॉजर फ्राय यांच्या रूपाने सापडले. रंग, रेषा, आकार यांसारख्या (इंद्रियगोचर) संवेदनांच्या विशुद्ध आकृतिबंधातच कलेचे मूल्य संपूर्णपणे सामावलेले असते असे त्यांनी जाहीर केले. विशुद्ध सौंदर्यानुभव मिळविण्यासाठी संवेदनांच्या आशयात्मक बाजूकडे दुर्लक्ष करायला हवे. मर्ढेकरांची भूमिका अगदी तंतोतंत अशीच असल्याचे आपल्याला दिसते. तेसुद्धा जीवनार्थमुक्त अशा विशुद्ध संवेदनांचा किंवा विशुद्ध रचनेचा (Form) आग्रह धरतात. (जीवनार्थमुक्त संवेदनांच्या दृष्टिकोणातून वाङ्मय ही एकमेव गैरसोयीची कला आहे. म्हणून वाङ्मय ही कलाच नव्हे असे तरी म्हटले पाहिजे किंवा कलासोपानाच्या सर्वांत खालच्या पायरीवर वाङ्मयाला स्थान दिले पाहिजे. आणि मर्ढेकर नेमके हेच करतात.)

विशुद्ध संवेदनांच्या अगदी निकटसंबंधी असा मर्ढेकरांचा माध्यमविचार आहे (प्रकरण ३). (ज्ञानेंद्रियांना प्रतीत झालेले) विश्वाचे अंग म्हणजे माध्यम असे ते म्हणतात (पृ. ६८). जितकी ज्ञानेंद्रिये आहेत तितकीच माध्यमे आहेत (पृ. ७३). यावरून असे दिसते की, मर्ढेकर ज्याला विश्वाची अंगे म्हणतात ती म्हणजे ज्ञानेंद्रियांनी प्रतीत झालेली विश्वाची अंगे होत. डोळ्यांना प्रतीत होणारी दृक्संवेदना, कानांना प्रतीत होणारी श्रुतिसंवेदना, स्पर्शाने प्रतीत होणारी स्पर्शसंवेदना ...... वेगवेगळ्या द्रव्यांचा (तैलरंग, जलरंग इ.) वापर करून तो ह्या संवेदना निर्माण करत असतो (उदा., दृक्संवेदना). जोपर्यंत निर्माण केलेली संवेदना ही एकरूप असते तोपर्यंत कोणते द्रव्य वापरले याला काहीही महत्त्व नसते. आता हा म्हणजे शुद्ध भाबडेपणा आहे. कारण वापरलेल्या द्रव्यावरून कलाकृतीचे मूल्य ठरत असते याची कलावंताला कल्पना असते. जलरंग आणि तैलरंग हे काही एकसारखे दिसत नाहीत. दगड, माती, ब्राँझ, लाकूड इत्यादींची स्पर्शसंवेदना सारखीच नसते. इंग्रजी आणि मराठी, फ्रेंच आणि जर्मन या भाषांमध्ये एकसारखा परिणाम साधता येत नाही. ज्या बोझंकिटला[१] मर्ढेकर सोयिस्कर रीत्या संपूर्णपणे बाजूला सारतात त्या बोझंकिटलाही कलेत वापरल्या जाणाऱ्या द्रव्याबद्दल अधिक चांगले भान होते. मर्ढेकर द्रव्य निरर्थक, बिनमहत्त्वाचे असते असा आग्रह का धरतात हे खरे सांगायचे तर मला सर्वस्वी अनाकलनीय आहे. कारण जरी त्यांनी द्रव्याचे महत्त्व मान्य केले तरी " विशुद्ध संवेदना किंवा विशुद्ध संवेदनांची (लयबद्ध) रचना यालाच कलेत महत्त्व असते " या त्यांच्या केंद्रिभूत सिद्धान्ताला यामुळे जराही धक्का पोहोचत नाही.

विशुद्ध कलेचा निकष देताना मर्ढेकर आणखी एक अनावश्यक विचार मांडतात. ज्ञानेंद्रियाने प्रतीत झालेले विश्वाचे अंग म्हणजे माध्यम. कलावंत

हा त्या माध्यमाची (लयबद्ध) रचना करून त्यातून सौंदर्य निर्माण करतो (पृ. ६८). संवेदना ग्रहण करताना किती ज्ञानेंद्रिये कार्यरत झाली आहेत यावर कलेची विशुद्धता अवलंबून असते. कारण प्रत्येक ज्ञानेंद्रियाशी संबंधित अशी एक चाटक विशुद्ध कला असते किंवा प्रत्येक विशुद्ध कलेला एकच ज्ञानेंद्रिय (संवेदना ग्रहण करण्यासाठी) असते (पृ. ७३). या दृष्टिकोणामुळे येणाऱ्या अडचणी अगदी उघड आहेत. १) ज्ञानेंद्रिये व कला यांच्यात एकास एक असा संबंध कसा प्रस्थापित करता येईल ? सामान्य माणसाला ५ ज्ञानेंद्रिये असतात यावर आपला विश्वास असेल तर कलांची संख्या याहून कितीतरी जास्त आहे ही वस्तुस्थिती कशी मान्य करणार ? आणि माणसाला अनेक ज्ञानेंद्रिये असतात या मानसशास्त्रज्ञांच्या सांगण्यावर विश्वास ठेवला तर अशा प्रत्येक ज्ञानेंद्रियाशी संबंधित अशी एक विशुद्ध कला याची निश्चिती काय ? २) आणि अनेक कलांमध्ये (उदा., शिल्पकला) एकापेक्षा जास्त ज्ञानेंद्रिये कार्यरत होत असतात ही वस्तुस्थिती नव्हे काय ? एखाद्या शिल्पाकडे 'बघत' असताना आपल्याला त्याच्या स्पर्शगुणांची (Tactile value) जाणीव होत नाही का ? हीच गोष्ट एखाद्या चित्राच्या 'खोली'बाबतही खरी आहे. आणि हे समघाततेशिवाय (synaesthesis) अशक्य आहे. किंवा वेगवेगळ्या ज्ञानेंद्रियांकडून प्रतीत होणाऱ्या संवेदनांच्या एकजिनसी मिश्रणास कारणीभूत होणाऱ्या वेगवेगळ्या संवेदनांच्या सहकार्याशिवाय अशक्य आहे. ३) विशुद्ध हा शब्द या संदर्भात केवळ वर्णनात्मक कार्य करतो की मूल्यमापनात्मक कार्यसुद्धा करतो ? मर्ढेकरांच्या कलाश्रेणीमध्ये विशुद्ध कलांना भ्रष्ट कलांपेक्षा वरचे स्थान का देण्यात आले आहे ? वर्णनात्मक आणि मूल्यमापनात्मक अशी दोन्ही कार्ये करणाऱ्या विशुद्ध या शब्दामुळे मर्ढेकर फसले गेले असण्याची शक्यता आहे. शुद्ध दूध हे भेसळयुक्त दुधापेक्षा जास्त चांगले असेल तर विशुद्ध कला या भ्रष्ट कलांपेक्षा जास्त मूल्यवान आहेत हे मानण्यात काहीही चूक नाही. परंतु विशुद्ध कला या भ्रष्ट कलांपेक्षा केवळ वेगळ्या आहेत एवढेच मर्ढेकर दाखवून देऊ शकतात. "कला जितकी जास्त विशुद्ध तितकी जास्त एकाग्रता (मानसिक शक्तींची) तिचा अनुभव घेण्यासाठी खर्च करावी लागते." हा एकच मुद्दा त्यांच्या विशुद्ध शब्दाच्या मूल्यात्मक वापराच्या पक्षात जातो (पृ. ७३). त्यांनी विस्तृत विवेचन केले आहे. जर तुमच्याकडे दहा रुपये साखर खरेदी करण्यासाठी दिलेले असतील तर तुम्ही ती सर्व रक्कम साखर खरेदी करण्यासाठीच खर्च करणे योग्य ठरेल. सामान्य माणसाचा अनुभव मर्ढेकरी सिद्धान्ताच्या अगदी विरुद्ध असतो. जर अमूर्त संगीताशिवाय काही कलाकृती असतीलच तर अनेकांगी कलाकृतीवर केंद्रित झालेले लक्ष हे एकांगी कलाकृतीच्या आकलनासाठी केंद्रित होणाऱ्या लक्षापेक्षा कमी उत्कट (तीव्र) नसते. लक्ष केंद्रित झाले आहे की नाही हे महत्त्वाचे नसून ते कलाकृतीच्या वेगवेगळ्या अंगांवर कसे वितरित झाले आहे हे महत्त्वाचे आहे. आणि लक्ष केंद्रित करण्याच्या सोयीसाठी एकांगी कलाकृतीचा आग्रह धरावा लागत असेल तर हाच तर्क पुढे चालवून असे म्हणता येईल की, आपणास साध्या, सोप्या कलाकृती जास्त आवडल्या पाहिजेत. ४) त्यांच्या माध्यम विचाराच्या वाङ्मयात काहीही उपयोजन नाही. वाङ्मयाचे माध्यम म्हणून ध्वनी (नाद) किंवा शब्द यांना मर्ढेकर धुडकावून लावतात. "माझ्या मताप्रमाणे संगीत ही नादविश्वातील सर्वोच्च कला आहे" (पृ. ९०). म्हणून मर्ढेकरांच्या मते भावनार्थ किंवा भावनाशय (Emotive Meaning) हे वाङ्मयाचे माध्यम आहे. मर्ढेकरांच्या स्वतःच्या सिद्धान्तानुसारसुद्धा भावनार्थ हे वाङ्मयाचे माध्यम होऊ शकत नाही. कारण माध्यम म्हणजे एकाच ज्ञानेंद्रियाकडून प्रतीत होणाऱ्या संवेदना (विश्वाचे संवेदनात्मक अंग). परंतु भावनाशयाचे ग्रहण करण्यासाठी कोणते तरी केवळ एकच ज्ञानेंद्रिय प्रत्यक्ष कार्यरत होत नसते. थोडक्यात आपला विचित्र माध्यमविचार मांडून वाङ्मय ही भ्रष्ट कला आहे कारण त्याचे माध्यमच भ्रष्ट आहे एवढेच सिद्ध करून मर्ढेकर थांबत नाहीत तर वाङ्मय ही कलाच नव्हे कारण तिला माध्यमच नाही असे सिद्ध करून जातात. मर्ढेकर म्हणतात, "... काव्य सर्व गुणांना निष्काळजीपणे (Indiscriminately) कार्यरत करते आणि सर्व ज्ञानेंद्रियांना जवळजवळ एकाच वेळी उद्दीपित करते.[६] परंतु भावनार्थ हेच जर काव्याचे माध्यम असेल आणि नाद हा केवळ नाद म्हणून, प्रतिमा केवळ प्रतिमा म्हणून जर महत्त्वाच्या नसतील तर वरील विचार हा मुद्द्याला धरून होत नाही. मर्ढेकरांच्या समोर आता फक्त दोनच मार्ग खुले

दिसतात. एक तर त्यांना आपला माध्यम विचार हा कलासमस्यांवरील जालीम उपाय नाही म्हणून सोडून द्यायला हवा किंवा वाङ्मयाला ती कलाच नव्हे म्हणून सोडचिठ्ठी द्यायला हवी. या अडचणीतून सुटण्याचा आणखी एक मार्ग आहे परंतु तो मर्ढेकरांच्या उपयोगाचा नाही. वेगवेगळ्या कलांच्या स्वरूपांबाबत मर्मग्राही दृष्टी न वाळगता घिसाडघाईने उभारलेला व्यूह (व्यवस्था) चुकीची आहे हे मान्य करणे हाच तो तिसरा मार्ग. मला असे सुचवायचे नाही की, कलांची तार्किक दृष्ट्या व्यवस्था लावणे केवळ अशक्य आहे. परंतु ते अत्यंत गुंतागुंतीचे आणि कठीण कार्य आहे. उगाचच सोपेपणा, साधेपणा आणण्याचा प्रयत्न करणे धोकादायक आहे. मानव हा एक प्रकारचा ' प्राणी ' आहे. म्हणून रोगग्रस्त माणसाला गुरांच्या डॉक्टरांकडे पाठवण्यासारखा हा प्रकार आहे.

कलावंत हा माध्यमाची पुनर्रचना करून अंगभूत सौंदर्य दाखवण्याचा प्रयत्न करत असतो. सौंदर्य म्हणजे अशी शक्ती किंवा गुण की ज्याच्या योगे एखादी संवेदना आपल्याला आकर्षित करेल. परंतु ही संवेदना तिला असणाऱ्या आशयापासून मुक्त असायला हवी (पृ. ६७, ६८). विश्वांगात अंतर्भूत असलेले सौंदर्य उलगडून दाखवताना कलावंत हा समाधानकारी संघटनेची पद्धती वापरतो. म्हणजेच विरोध, समतोल, लय या रूपतत्त्वानुसारी संघटना करतो (पृ. ६८). रूपतत्त्व हेच कला आणि इतर वस्तू यांतील व्यवच्छेदक लक्षण असल्याचे मर्ढेकर आग्रहाने सांगतात (पृ. २४). परंतु संघटित न झालेल्या विशुद्ध संवेदनांमध्येही सौंदर्य असते हे नाकारताना ते दिसत नाहीत (पृ. ६५). आणि या भूमिकेनुसार आपण बिनधोकपणे असे मानू शकतो की एखादा चित्रकार कॅनव्हसवर डाळिंबी रंगासारखा एकच एक रंग फासून कलाकृती निर्माण करू शकतो. (अशा परिस्थितीत अनुभवांना असलेली सुखदतेची छटा डोळ्यांना आकर्षित करणाऱ्या संवेदनशक्तीला आहे असे मानायचे का ? पण मर्ढेकरांनी जरी काही वेळा सुखवादाशी (Hedonism) छेडछाड केलेली असली तरी त्यांनी आपल्या सिद्धान्तात सुखतत्त्वाला प्राधान्य दिलेले नाही (पृ. ७)). असंघटित घटक हे सौंदर्याचे मूलस्रोत असतात हे एकदा कबूल केले, आणि तेच पुढे जाऊन वाङ्मयाला लावले तर सुलभ, सोपे आकृतिबंधरहित भावनार्थ हे साहित्यकृतीचे घटक असू शकतात अशी भूमिका स्वीकारार्ह ठरू शकते. आणि हा दृष्टिकोण मर्ढेकर कधीही मान्य करणार नाहीत.

संघटनाविरहित संवेदनाजन्य घटकात सौंदर्य असू शकते हे जरी मर्ढेकर मान्य करत असले तरी त्यांनी अथपासून इतिपर्यंत संघटना हाच मूल्याचा सर्वोच्च मूलस्रोत असल्याचे सतत प्रतिपादन केले आहे. इथे मर्ढेकर आपल्याला क्लाइव्ह बेल आणि इतर रूपवाद्यांचीच री ओढताना दिसतात. मर्ढेकर आणि क्लाइव्ह बेल यांना अभिप्रेत असलेले संघटनातत्त्व हे अ-ज्ञानात्मक (Non Cognitive) आणि अ-व्यवहार्य (Non pragmatic) आहे. कलामूल्य स्वायत्त असते या गृहितकावरून हा असा युक्तिवाद करता येतो. यापूर्वीच्या सौंदर्यमीमांसकांनी रूपवादी तत्त्व एक तर नकारात्मक पद्धतीने तरी मांडले आहे किंवा अत्यंत सर्वसाधारणपणे मांडले आहे. उदाहरणार्थ, कांटने स्वायत्त सौंदर्याचा निकष हेतुरहित, हेतुपूर्णता या शब्दांत मांडला. बोझंकिटने अमूर्त आविष्काराचे तत्त्व ' अनेकतेत एकता ' असे दिले यालाच तो सौंदर्यतत्त्व म्हणतो. क्लाइव्ह बेल केवळ अर्थपूर्ण रूपाच्या (Significant form) सूत्रावरच समाधानी राहिला. परंतु सौंदर्यात्मक वस्तुस्थितीचे वैशिष्ट्य असलेल्या संघटनातत्त्वाला कोणत्या तरी पायरीवर अधिक ठोसपणा, ठामपणा देणे आवश्यक ठरते. मर्ढेकरांनी सौंदर्यात्मक संघटनेला अधिक स्पष्टता देण्याचा मनःपूर्वक प्रयत्न केला होता.

विरोध, लय (Rhythm), समतोल इत्यादी सौंदर्याच्या समाधानकारक रचनेची तत्त्वे असल्याचा मर्ढेकर आपल्या Arts and man या पुस्तकात उल्लेख करतात (पृ. ६८)." इत्यादी " या शब्दामुळे असे दिसते की, त्यांनी ती संकल्पना अजून बंद (बद्ध) केलेली नाही. याच पुस्तकात इतरत्र विरोध, संवाद आणि समतोल ही "काही " सौंदर्यतत्त्वे आहेत असे ते लिहितात (पृ. १३५). परंतु " Two lectures on aesthetics of literature " मध्ये लयतत्त्वाचे नियम सांगताना त्यांचा विचार परिपूर्ण झाल्याचे दिसून येते. दोन सूत्रांमधील निश्चित संबंध हा उत्सुकता वाढवणारा आहे. एकाच तत्त्वाची दोन सूत्रे असू शकत नाहीत असे एखाद्याला वाटण्याचा संभव आहे. दोन नात्यांमध्ये जसा सौंदर्यात्मक संबंध असतो तसाच दोन गोष्टींमध्येही (Entity) असू शकतो. परंतु लयपूर्ण नाते केवळ

अनुक्रमणिका





दोन संबंधांतच असू शकते (पृ. ३१–३२). दुसरे असे की, आपल्या आधीच्या सूत्रात मर्ढेकर विरोध, लय (Rhythm), व समतोल अशा 'काही' सौंदर्य-संबंधांचा उल्लेख करतात (पृ. ६८). पण आपल्या दुसऱ्या सूत्रात मात्र ते विरोध आणि समतोल यांना लयतत्त्वाखाली अंतर्भूत करून संवाद (लय)तत्त्वाचा स्वतंत्र नियम म्हणून उल्लेख करतात. माझ्या मताप्रमाणे एकाच तत्त्वाची ही दोन रूपे आहेत. लयतत्त्वाच्या नियमांची वैशिष्टयपूर्णता त्यांच्या संबंधामधील संबंधात आहे. या वैशिष्टयपूर्णतेची दखल स्वतः मर्ढेकरदेखील गंभीरपणे घेत नाहीत. लयतत्त्वाच्या नियमांची जी उदाहरणे ते देतात त्यांवरून लयपूर्ण संबंध हे दोन संबंधांमध्ये अंतर्भूत असतात. त्याचप्रमाणे गुण आणि एखादी गोष्ट (Entity) यांमध्येही असतात असे दिसते. विरोध लयतत्त्वाच्या स्पष्टीकरणासाठी दिलेले उदाहरणच वानगीदाखल घ्या. उदाहरणार्थ, जर तुमच्या समोर असलेले दृक्‌क्षेत्र हे आजूबाजूला असणाऱ्या पांढऱ्या आणि काळ्या रंगांच्या पट्टयांचे असेल तर तुमच्या दृक्‌क्षेत्रात रंगांच्या विरोधाची प्रक्रिया होते (पृ. ३३). आणि साहजिकच हा संबंध दोन विरोधी रंगांतील आहे, दोन नात्यांतील (संबंधांतील) नव्हे. कला म्हणून वाङ्मयात भावनार्थाचा आकृतिबंध असतो आणि भावना या स्वभावतः सापेक्ष (Relational)असतात यावर त्यांचा विश्वास असल्यानेच मर्ढेकर आपल्या दुसऱ्या सूत्रात संबंध कल्पनेवर अवास्तव भर देताना दिसतात. आणि त्याचे एकमेव कारण म्हणजे त्यांना कलांच्या रूपतत्त्वाचे उपयोजन वाङ्मयात करायचे होते (पृ. ३५). भावना या सापेक्ष किंवा परस्परसंबंधी असतात असे म्हणण्याचे कारण की त्या नेहमीच चेतकाचा निर्देश करतात. आपण कोणावर तरी रागावतो, कशाला तरी घाबरतो ...... (ज्या अर्थाने पिता असणे हे परस्परसंबंधी आहे त्या अर्थाने भावनेने हेलावून जाणे हे परस्परसंबंधी नाही हे इथे लक्षात ठेवले पाहिजे. एखाद्या व्यक्तीला अपत्ये नसताना त्याने पिता असणे हे तार्किक दृष्टया अशक्य आहे. एखाद्या व्यक्तीने भावनेने हेलावून जावे परंतु त्याच्या भावना मात्र कोणत्याही व्यक्तीच्या दिशेने जात नसाव्यात हे तार्किक दृष्टया अशक्य नाही. एखादी व्यक्ती वस्तुविरहित क्रोध अनुभवू शकत नाही ही मानसशास्त्रीय वस्तुस्थिती आहे.) सापेक्ष (परस्परसंबंधी) असणे हा जर भावनांचा गुणधर्म असेल आणि वाङ्मयात जर भावनांची संघटना (रचना) होत असेल तर मर्ढेकरांनी लयतत्त्वाच्या नियमांची चर्चा करताना परस्परसंबंधाला महत्त्व देणे स्वाभाविक होते. धेडगुजरी व्यूह निर्माण करण्याचे हे एक उत्तम उदाहरण आहे.

साहित्यिक संघटनेच्या मूलतत्त्वात अंतर्भूत अशा ज्या भावना असतात त्यांना व्यावहारिक भावना म्हणतात (contingent Emotions). कारण त्या विशिष्ट मानवी जगातील परिस्थितीवर अवलंबून असतात (पृ. ८६, ८७). कलास्वादाच्या संबंधात आपणास आणखी एका प्रकारच्या भावनेची जाणीव होते. बेल त्यांना विशुद्ध भावना किंवा सौंदर्यभावना असे संबोधतो. त्याचप्रमाणे मर्ढेकरांनी या प्रकारच्या भावनेला सौंदर्यभावना किंवा विशुद्ध भावना असे संबोधले आहे. ही भावना संवेदना गुण आणि परस्परसंबंध यांच्या इंद्रियगोचर ज्ञानाबरोबर तात्काल निर्माण होणारी असते (पृ. ८६). आणि तिला स्थिर भावच्छटा असते (पृ. १८३). विशुद्ध भावनांच्या कोटीमध्ये काळ्या रंगाचा विचार करताना येणारी दुःखाची किंवा कारुण्याची भावना मर्ढेकर अंतर्भूत करतील काय हा एक प्रश्नच आहे. जरी ही दुःखाची भावना विशुद्ध भावनेच्या कसोटीला उतरत असली तरी तिचा अंतर्भाव मर्ढेकर बहुतेक करून करणार नाहीत. वैयक्तिक संवेदनासमतेचा जरी ते उल्लेख करत असले तरी त्यांना अभिप्रेत आहे ते संरचित संवेदन (structured sensation) हेच त्याचे कारण आहे. व्यावहारिक भावना ही सौंदर्यभावनेहून निराळी आहे कारण ज्याप्रमाणे व्यावहारिक भावनेला जीवशास्त्रीय कार्य असते त्याप्रमाणे सौंदर्यभावनेला ते तसे नसते (पृ. १८३). पुन्हा ती फक्त विशुद्ध रचनेच्या इंद्रियगोचर ज्ञानामुळेच चेतवली जाते. मर्ढेकरांनी सौंदर्यभावना या संकल्पनेची बेलकडून उसनवारी केलेली असली तरी ज्याप्रमाणे ही संकल्पना बेलच्या सिद्धान्तात महत्त्वाचे कार्य करते त्याप्रमाणे मर्ढेकरांच्या सौंदर्यविचारात ती महत्त्वपूर्ण किंवा अर्थपूर्ण कार्य करत नाही. बेलच्या मते सौंदर्यभावना हा कलाकृतीचा निकष आहे. मर्ढेकर सौंदर्यभावनेला निकषाच्या पदापर्यंत उंचावत नाहीत. शिवाय त्यांचा सौंदर्यविचार हा सौंदर्यभावनेच्या उल्लेखाशिवायही संपूर्ण होतो.

वाङ्मयातील सौंदर्य आस्वादण्यासाठी लयतत्त्वाच्या नियमानुसार आकृतिबद्ध झालेल्या व्यावहारिक भावना आपल्याला ओळखता आल्या पाहिजेत असे मर्ढेकर सांगतात. त्यांच्या सुलभीकरणासाठी मर्ढेकर आपल्या-समोर शब्दांचे वर्गीकरण ठेवतात. शब्दांचे काही वर्गच भावनेचा आविष्कार करतात. कोणते शब्द भावनात्मक संबंधांचा आविष्कार करतात? तर अस्तित्वदर्शी क्रियापदांखेरीज सर्व क्रियापदे, कालात्मक, स्थलात्मक क्रियाविशेषणे किंवा शब्दसमूह, प्राथमिक गुणवाचक विशेषणांखेरीज सर्व विशेषणे (पृ. ४३); सर्व अस्तित्वदर्शी क्रियापदे, तर्कात्मक, स्थलात्मक, कालात्मक, गतिवाचक, संबंधसूचक असे सर्व शब्द; प्रश्नार्थी सर्वनामे, पूरक क्रियापदे, उभयान्वयी अव्यये असे सर्व शब्द काव्याकरता संबंधहीन म्हणून ते बाद करतात (पृ. ३७ ते ४०).

भाषेच्या मूलघटकांचे वर्गीकरण यापूर्वीही समीक्ष-कांनी केले आहे. आणि वर्गीकरणाच्या कोणत्या तरी तत्त्वानुसार ते केलेले असल्याने ते पटण्यासारखे असते. रिचर्ड्सने केलेले (वाक्यांचे) विधाने आणि व्याज-विधाने असे वर्गीकरण या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखे आहे. परंतु मला तरी अजून मर्ढेकरांच्या वर्गीकरणा-मागील तत्त्व शोधून काढता येण्याचे राहू द्या पण साधा तर्कही त्याबाबत लढवता आलेला नाही. योग्य संदर्भात आलेला कोणताही शब्द हा भावनार्थ वाहनाचे कार्य करू शकतो हे विधान मला वाटते स्वयंसाक्षी आहे. मर्ढेकरांचे विश्लेषण कदाचित रसभरित असेल पण समीक्षात्मक सिद्धान्त म्हणून त्याची किंमत शून्य आहे.

मर्ढेकरांचे सुप्रसिद्ध लयतत्त्वाचे नियम खालील-प्रमाणे आहेत–

१) दोन संवेदनासंबंधांचा एकसमयावच्छेदेकरून अनुभव घेत असताना त्यातील एकाचे गुणधर्म दुसऱ्याच्या गुणधर्माशी मिळत असतील तर ते दोन संबंध परस्परांशी सुसंगत असतात हे संवादलयाचे तत्त्व. २) दोन संवेदनासंबंधांचा एकसमयावच्छेदे-करून अनुभव घेत असताना त्यातील एकाचे गुणधर्म दुसऱ्याच्या गुणधर्माशी मिळत नसून उलट विरोध करीत असतील तर ते दोन संबंध परस्पर-विरोधी असतात– हे विरोधलयाचे तत्त्व. ३) एखाद्या संवेदनसंबंधाच्या समुच्चयाचे जर दोन भाग करता आले आणि त्यांतील एका भागातील संबंधांची संख्या दुसऱ्या भागातील संबंधांच्या संख्येइतकी असेल तर ते दोन भाग परस्परांशी समतोल असतात– हे समतोल-लयाचे तत्त्व होय (पृ. ३३–३४).

या संपूर्ण नियमावलीवर खालील आक्षेप घेता येतील :

१) वाङ्मयीन कृतीचे विश्लेषण करताना रेखांकन कलांमधील संज्ञा वापरण्याची मर्ढेकरांची प्रवृत्ती आहे. तुम्ही त्यांना एखादी कविता (विश्लेषणाकरता) द्या लागलीच ते एककेंद्री वर्तुळाच्या भाषेत बोलायला लागतील. (वाङ्मयाचे विश्लेषण करताना) इतर कलांच्या परिभाषेचा वापर कधी कधी करावा लागतो ही वस्तुस्थिती आहे. फॉस्टर " Thais " ला वाळूच्या घटिकापात्राचा आकार आहे असे म्हणतो, अलडाऊस हक्सले आपल्या एखाद्या कादंबरीला वाद-प्रतिवाद (Point-counterpoint) असे संबोधतो. रिचर्ड्स जेव्हा कविता म्हणजे कल्पनांचे संगीत असे म्हणतो तेव्हा ते नेमके हेच करत असतात. यावरून असे दिसून येते की, वेगवेगळ्या कलांमध्ये स्पर्शबिंदू असतात. परंतु सर्व दृष्टिकोणांतून वेगवेगळ्या कला एकरूप असतात असे मानणे सर्वस्वी चुकीचे आहे. दुसऱ्या कलाप्रांतांतून उसनवारीने घेतलेल्या परिभाषेचा वापर रूपकात्मक करायचा असतो हे विसरून चालणार नाही.

२) काव्य म्हणजे शास्त्रीय निबंध नव्हे आणि काव्याला स्वतःचे अंगभूत घटक आणि संघटनातत्त्व असतात हा काही नवा शोध नव्हे. काव्यामध्ये भावना-शयाची संघटना असते आणि काव्यसंघटनेचे नियम हे अ-तार्किक असतात असे सांगणारा रिचर्ड्स हा कदाचित पहिला आधुनिक समीक्षक असेल. एम्पसनचा अनेकार्थते-वरील दीर्घनिबंध हा याच मर्मग्राही दृष्टीचा नंतरचा प्रगल्भ आविष्कार आहे. आधुनिक काव्याच्या लघुरूपा-मुळे, व्यामिश्रतेमुळे आणि तर्कसंगत आकृतिबंध नाकार-ण्याच्या प्रवृत्तीमुळे (स्वरूपामुळे), आधुनिक काव्याच्या विश्लेषणासाठी नवीन तंत्रे लागणारच आणि हे वेगळे सांगण्याची आवश्यकताच नाही. परंतु चिपाडातून पिळून पिळून रस काढण्याचा अट्टाहास करणाऱ्या घराण्याच्या तत्त्वप्रणालीनुसार, आणि मर्ढेकर याच परंपरेतले आहेत, एक मोठी अडचण अशी उभी राहते की, तिला अत्यंत मर्यादित स्वरूपाचे उपयोजन आहे. दीर्घकाव्याला हा

सिद्धान्त समाधानकारक रीत्या लावता येत नाही. हॅम्लेट वाचत असताना साहजिकच आपण कथानकाची पटण्याजोगी मांडणी, पात्रस्वभावचित्रण, त्याने दिलेले जीवनदर्शन या परिभाषेत विचार करतो. हॅम्लेटमधील स्वगतांमधून टरकावून काढलेल्या सूक्ष्मभाषिक तुकड्यांतील अर्थाच्या अनंत पदरांबद्दल विचार करत नसतो. आणि हे चॉसरच्या 'ट्रॉइलस अ‍ॅन्ड क्रिसेडे, सर पॅट्रिक स्पेन्स, इन मेमोरियम, क्राइम अ‍ॅन्ड पनिशमेंट, वॉर अ‍ॅन्ड पीस, क्वीन व्हिक्टोरिया' या साहित्यकृतींबद्दलही खरे आहे. आपण पात्र, स्वभावचित्रण इत्यादींकडे दुर्लक्ष केले तर आपली अवस्था त्या डॉक्टरसारखी होईल, की ज्याने तो नाक, कान, घसा यांचा तज्ज्ञ असल्यामुळे एका मुलीच्या टपोऱ्या, भावपूर्ण जिवंत डोळ्यांकडे बघण्याचेही नाकारले. पारंपरिक कोटींमध्ये आपण आपल्या अनुभवांचे संपूर्ण आणि समाधानकारक स्पष्टीकरण जर देऊ शकलो नाही तरच त्या त्याज्य ठरतील, अन्यथा नाही. दीर्घकाव्य, नाटक, कादंबरी, चरित्रे यांबद्दलचा आपला अनुभव परंपरागत कोटी संपूर्ण आणि समाधानकारक रीत्या देऊ शकत नाहीत हे मला तरी अजून पटू शकलेले नाही. छोट्या कवितांच्या बाबतीत 'चिपाडातून रस पिळण्याचा' अट्टाहास करणारी पद्धती स्तुत्य निष्कर्ष देते. परंतु तिथेही तिचे उपयोजन सार्वत्रिक नाही. एकोणिसाव्या शतकातील असंख्य भावकाव्यांना या पद्धतीचे उपयोजन करता येणार नाही.

३) नवअभिजातवाद्यांच्या ऐक्यत्रयीप्रमाणे मर्ढेकरांचे नियम हे अत्यंत यांत्रिक आहेत. मर्ढेकरांच्या नियमांचे पालन होत नाही या सबबीखाली साध्या सरळ भावनांचा आविष्कार करणारी एखादी साधी सोपी कविता समीक्षक तात्काल धुडकावून देऊ शकतो. उदाहरणार्थ, वर्ड्सवर्थची 'अपॉन वेस्टमिन्स्टर ब्रिज' तर दुसऱ्या बाजूला हे नियम इतके समावेशक आहेत की आपल्याला वाटेल ती कविता आपल्याला हव्या त्या कारणासाठी त्या नियमात कोंबून बसवू शकतो. ज्याप्रमाणे साम्य आणि भेद या कोटी सर्वव्यापी आहेत त्याचप्रमाणे संवाद आणि विरोध यांचे नियमही सर्वव्यापी आहेत. परंतु भेद म्हणजे निव्वळ विरोध नव्हे. कवितेतील आकृतिबद्ध अशा भावना ह्या भिन्न असल्या तरी त्या परस्परविरोधी नसतात हे आपणास बऱ्याच ठिकाणी दिसत नाही का? मर्ढेकरांनी उद्धृत केलेली खालील कविता पहा :

When lovely woman stoops to folly
and
Paces about her room again, alone
She smoothes her hair with automatic hand
and puts a record on the gramophone.

शेवटच्या दोन ओळी काही तरी अनपेक्षित असे उभे करतात. परंतु ते पहिल्या दोन ओळींत व्यक्त झालेल्या भावनांच्या विरोधी आहे का? पहिल्या ओळीने निर्माण केलेली अपेक्षा शेवटच्या ओळीने पूर्ण होते. येथे हजरजबाब हा काहीएक अनपेक्षित धक्का देतो. परंतु येथे विरोध नक्कीच नाही. विरोध लयतत्त्वाचे उदाहरण म्हणून मर्ढेकर प्रेम आणि द्वेष यांचा उल्लेख करतात (पृ. ४५). कोणतीही प्रेमभावना आणि कोणतीही द्वेषभावना असे करू शकते का? अधिकारयुक्त (Possesive) प्रेमाचे आणि द्वेषाचे काय? प्रेम या मूलभूत प्रेरणेमध्ये असलेल्या परस्परविरोधी केंद्राचे मर्ढेकर काय करणार आहेत? प्रेम आणि आनंद संवादी आहेत का? प्रेम आणि दुःख विरोधी आहेत का? मर्ढेकर समजतात त्यापेक्षा माणसामाणसांतील नाती, आणि त्यांचे काव्यातील रचनाबंध अत्यंत व्यामिश्र आणि गुंतागुंतीचे असतात. आणि त्यामुळेच मर्ढेकरी नियमांत बसवण्यासाठी त्यांची फारच ओढाताण करावी लागते.

कदाचित एम्पसनच्या पद्धतीच्या विरोधातही असे म्हणावे लागेल. पण त्यामध्ये फरक आहे. त्या पद्धतीच्या उपयोजनाचे क्षेत्र कितीही संकुचित असले तरी तिचे निश्चितपणे उपयोजन करता येते. आणि ती पद्धत जर काळजीपूर्वक वापरली तर आपल्या काव्यास्वादात भरच पडते. मर्ढेकरी पद्धतीचे उपयोजन अशक्य आहे. आणि जे शक्य आहे ते केवळ ओबडधोबड, शाळकरी, बाळबोध प्रकारेच शक्य आहे. म्हणून मर्ढेकर जरी लोकप्रिय असले तरी मर्ढेकरी पद्धत मात्र लोकप्रिय नाही, आणि कधीच नव्हती. मर्ढेकरांनी स्वतः आपल्या पद्धतीचे केलेले उपयोजनही अत्यंत अविश्वासार्ह आहे.

४) रिचर्ड्सप्रमाणे मर्ढेकरांचा कलसुद्धा प्रश्न सुलभ करण्यासाठी ऋणात्मक विश्लेषण पद्धती (Reductive analysis) वापरण्याकडेच आहे. रिचर्ड्स सर्व कवितांचा त्यांच्या मूलघटकामध्ये (साधारण विभाजकामध्ये) क्षय

करतो. तो मूलघटक म्हणजे प्रेरणा. आणि इतर सर्व घटक हे अप्रस्तुत किंवा अनावश्यक किंवा 'केवळ साधने आहेत' या कारणासाठी त्याज्य ठरवतो. 'नादाला केवळ नाद म्हणून कवितेत स्थान नाही' असे म्हणणे वेगळे आणि ज्या अर्थपूर्ण ध्वनीने (Significant Sound) काव्यानुभवात मोलाची भर पडते त्याकडे डोळेझाक करणे हे वेगळे. शब्दांच्या श्रुतिसंवेद्य अंगाचे महत्त्व जो कमी लेखतो तो आपल्याला श्रुतिदोष असल्याचीच कबुली देत असतो.

ऋणात्मकतावाद (Reductionism) हा धोकादायक मोह आहे. या मोहापासून लोक परावृत्त का होत नाहीत हे समजण्यासारखे आहे. कारण ऋणात्मक विश्लेषण पद्धतीच्या आधारे कलेच्या अंगभूत व्यामिश्र घटकांचे सुलभीकरण करण्याचे (एखाद्याने) नाकारले तर मूल्यमापनासाठी अनेक निकष पद्धती वापरणे भाग पडते. ही पद्धत एक तर वापरायला कठीण आहे. पण यापेक्षाही कठीण कामगिरी म्हणजे ती पटवून देणे ही आहे. यासाठी या पद्धतीची हाताळणी अत्यंत नाजूकपणे करावी लागते. आणि कवितेच्या सूक्ष्मातिसूक्ष्मांगाकडे अत्यंत बारकाईने लक्ष द्यावे लागते. शिवाय निकषांचे उपयोजन एकसमयावच्छेदेकरून करायचे असते. आणि यातूनच त्यांच्या सापेक्ष महत्त्वपूर्णतेची समस्या निर्माण होते. आणि यामध्ये निर्णय (क्षमता), बांधिलकी यांच्यासह संवेदनशील रूपांतरक्षमतेचा अंतर्भाव असतो. प्रत्यक्ष समीक्षकांना हे किती कठीण कर्म आहे याची जाण असते. परंतु ते टाळता येण्याजोगे नसते हेही ते जाणून असतात. व्यावसायिक सौंदर्यमीमांसकांनी पुढे केलेल्या साध्या, सरळ, सोप्या स्पष्टीकरणावर विसंबून न राहता हे समीक्षक त्याबद्दल सतत साशंक असतात यावरून हे स्पष्ट होते.

मर्ढेकर आपला सिद्धान्त कसा सिद्ध करतात? कदाचित असा प्रश्न विचारणे अयोग्य ठरेल. "मूलभूत तर (अधिक मूलभूत) तत्त्वापासून निष्पन्न झालेली" या अर्थाने किंवा अंगाने मूलभूत सौंदर्यशास्त्रीय तत्त्वांना सिद्ध करता येत नाही. ती एक तर स्वयंसिद्ध असतात किंवा काहीच नसतात. परंतु दुसऱ्या बाजूने तिच्यामुळे मूल्ययुक्त अनुभवांचे राजमार्ग कसे खुले होतात, सुसूत्र आणि परिपूर्ण अशी समीक्षाव्यवस्था कशी निर्माण होते हे दाखवून देता येते. आणि आपल्या सौंदर्यशास्त्रीय सिद्धान्ताचे समर्थन करता येते. एखादी व्यवस्था मूल्ययुक्त असे काहीही वगळत नसेल तर ती परिपूर्ण व्यवस्था होते. परंतु प्रत्येक व्यवस्थेला परिपूर्णतेच्या बाबतीत स्वतःच्या मर्यादा असतात. म्हणून मर्ढेकरांच्या सौंदर्यव्यवस्थेने काय वगळले आहे? किती स्पष्टीकरण केले आहे? आणि त्या व्यवस्थेने मूल्यवान अनुभवाचे कोणकोणते राजमार्ग आपणास खुले केले आहेत? हे प्रश्न आपण विचारले पाहिजेत. प्रत्यक्ष समीक्षक तर या व्यवस्थेचे उपयोजन करू शकत नाही हे आपण अगोदरच बघितले आहे. तर दुसऱ्या बाजूने ज्यांना आपण मूल्यवान, मौलिक गोष्टी समजतो अशा कितीतरी गोष्टी त्यांनी वगळलेल्या दिसतात.

मर्ढेकरांनी काय काय वगळले आहे? याचे एक उत्तम उदाहरण म्हणजे "वाङ्मयाचे वैचारिक अंग" हे होय. वाङ्मयामुळे ज्ञान होत नाही इतकेच नव्हे तर वाङ्मयामुळे ज्ञान होणे अशक्य आहे यावर अनेक आधुनिक समीक्षकांचा विश्वास आहे. रिचर्ड्सचा युक्तिवाद असा आहे.– अतार्किकपणे संघटित झालेली व्याज-विधाने वाङ्मयात असतात म्हणून वाङ्मय हे लौकिक अर्थाने जगाविषयी मर्मग्राही दृष्टी देऊ शकत नाही. भाषेचा भावनात्मक वापर आणि माहिती देण्याबद्दलचा वापर यांत रिचर्ड्सने केलेल्या भेदाची सत्यता मर्ढेकर गृहीत धरतात. रिचर्ड्सने जरी वाङ्मयीन भाषेचे विश्लेषण योग्य रीतीने केले असले तरी त्याने काढलेले निष्कर्ष हे या विश्लेषणामागून येत नाहीत. कारण एक म्हणजे भावनात्मक विधानात जी माहिती अंतर्भूत असते किंवा जिचा निर्देश केलेला असतो, ती सत्य किंवा असत्य असू शकते. दुसरे म्हणजे साहित्यकृतीचा विचार करत असताना (उदाहरणार्थ, नाटक, कादंबरी) शब्दांच्या किंवा विधानांच्या भावनात्मक अर्थाबद्दल आपणास जितका रस वाटत असतो तितकाच रस पात्र, प्रसंग यांबाबतही वाटत असतो. लौकिक जगात माणसांच्या वर्गाचे आणि त्यांच्या कृतीचे असलेले नाते जर खरे असेल आणि त्यामध्ये जर बरोबरीचा संबंध प्रस्थापित करता आला तर या दृष्टीने पात्र आणि कृती या वाङ्मयातून निघालेल्या गोष्टींकडे (Entity) आपण राहात असलेल्या लौकिक जगाचे प्रतीक म्हणून बघता येईल. आणि त्यांचे संघटन हे सत्य म्हणून बघता येईल. आणि इथे ॲरिस्टॉटलच्या 'आवश्यकता' आणि 'संभवनीयता' या संकल्पना महत्त्वाच्या ठरतात. आणि या संकल्पनांचा वापर आपण वाङ्मयीन

अनुक्रमणिका

समीक्षा करताना करत असतो ही वस्तुस्थिती आहे.

मर्ढेकरांनी ॲरिस्टॉटलवर अनादराच्या भावनेने क्रोधपूर्ण हल्ला चढवला आहे. त्यातल्या त्यात संभवनीयतेच्या संकल्पनेवर तर त्यांनी आगच पाखडली आहे. ते म्हणतात– "ॲरिस्टॉटलची संभवनीयतेची कल्पना वाङ्मयात उपयोजनाच्या बाबतीत अर्थशून्य आणि अप्रस्तुत ठरते... पहिल्याप्रथम संभवनीय अशक्यता (Probable Impossibilities) आणि असंभवनीय शक्यता (Improbable possibilities) यांत ॲरिस्टॉटलने केलेला व्यवच्छेद कुठल्याही आकलनीय विश्लेषणात आपला तात्त्विक बचाव यशस्वी रीत्या करू शकेल असे म्हणता येणार नाही (पृ. १२६)." संभवनीय अशक्यतेच्या संकल्पनेबाबत काही प्रमाणात गोंधळ निर्माण झाल्याचे आपल्या तात्काळ लक्षात येते. ॲरिस्टॉटलला तार्किक अशक्यता अभिप्रेत नाही हे उघडच आहे. त्याच्या मनात व्यावहारिक अशक्यता (Empirical Impossibility) असली पाहिजे. एकदा का आपल्याला हे उमगले, की ॲरिस्टॉटलच्या संकल्पनेचा बचाव करणे शक्य होते. ते अशा रीतीने : जरी सश्याने खिशातले घड्याळ जवळ बाळगणे (लौकिक दृष्ट्या) अशक्य असले तरी अशा तऱ्हेच्या पात्राची कल्पना केली की मग त्या सश्याने घड्याळात बघून 'मला उशीर होतोय' असे म्हणणे संभवनीय ठरते, ज्याप्रमाणे ॲलिस इन वंडरलँडमधील ससा म्हणतो तसे. संभवनीय आणि असंभवनीय यांच्यातील व्यवच्छेदाच्या उपयुक्ततेवर मर्ढेकर पुढे पुन्हा हल्ला चढवायला सरसावलेले दिसतात. ते म्हणतात, "एखाद्या प्रक्रियेच्या मुळाशी एकरूप असलेल्या शक्तींच्या वेगवेगळ्या अंगांना ते आविष्कृत करतात ......दोन्ही होकारात्मक निष्कर्ष आहेत. त्या क्षणाला वास्तवतेचे जे निश्चित घटक कार्यरत असतात त्या मर्मग्राही दृष्टीचा ते निर्देश करतात (त्या दृष्टीचा त्यांना संदर्भ असतो). परंतु प्रत्येक क्षणाला वास्तवाचे सर्वच्या सर्व घटक कार्यरत असतात. आणि आपले ज्ञान मर्यादित असल्यामुळे या सर्व घटकांचे ज्ञान आपल्याला नसते. म्हणून कमी-अधिक प्रमाणात आपले सर्व निष्कर्ष संभवनीय असतात" (पृ. १२६–१२७). (तिरप्या अक्षरातील वाक्यांश मी मुद्दाम लिहिले आहेत). वरील उतारा चिद्वादी विचारांच्या प्रभावाखाली लिहिल्याचे अगदी स्पष्ट आहे. नाही तर वरील उताऱ्यातील तिरप्या अक्षरांत लिहिलेल्या शब्दांचा अर्थ लावणे अशक्य आहे. कोणत्याही क्षणाला संपूर्ण वास्तव कार्यरत असते आणि घडणाऱ्या सर्व गोष्टींशी तिचा संबंध असतो ही वस्तुस्थिती आहे. आपण कोणत्याही गोष्टीबद्दल निश्चित असू शकत नाही कारण आपल्या मर्यादित बुद्धीमुळे संपूर्ण वास्तवाचे ज्ञान आपल्याला होण्याची कधीच आशा नसते. परंतु यामुळे सामान्य तऱ्हेने वापरली जाणारी संभवनीयतेची संकल्पना मूल्यविहीन कशी ठरते ते मला कळत नाही. या विश्वातील मानवासहित सर्व गोष्टी आपल्या वर्तणुकीत बऱ्याच अंशी सुसंगत असतात. म्हणूनच आपण वास्तव जगाबद्दल सत्याचे मूल्य असलेली विधाने करू शकतो किंवा अंदाज वर्तवू शकतो. एखादी व्यक्ती ९५ वेळेस 'अ' ह्या विशिष्ट तऱ्हेने वागली आणि ५ वेळेस 'ब' ह्या तऱ्हेने वागली. आणि 'दुसऱ्या तऱ्हेने ती व्यक्ती वागण्याची संभवनीयता ५% आहे' या संख्याशास्त्रज्ञाच्या विधानाला जरी मान्यता दिली तरी आपण ती व्यक्ती १०१ व्या वेळेस 'अ' ह्या विशिष्ट तऱ्हेने वागेल असे म्हणू शकतो. आणि या संकल्पनेचा हाच अन्वयार्थ वाङ्मयाच्या संदर्भात प्रस्तुत ठरतो. आणि आपल्या संभवनीयतेच्या तत्त्वाचे समर्थन करताना ॲरिस्टॉटलला नेमके हेच अभिप्रेत असणार. मर्ढेकर पुढे म्हणतात– "म्हणून संभवनीय अशक्यतेची संकल्पना अनाकलनीय आहे. आणि असंभवनीय अशक्यतेची (Improbable Impossibility) संकल्पना जरी आकलनीय असली तरी ती उपयुक्त ठरत नाही. कारण 'अशक्यता' "घडू शकणार नाही" एवढेच सूचित करत नाही तर 'घडणारच नाही' असे सूचित करते (पृ. १२७)." 'असंभवनीय अशक्यतेची' कल्पना मर्ढेकरांनी कोठून पैदा केली हे मला काही समजत नाही. कारण अशी संकल्पना, ज्या ॲरिस्टॉटलच्या सिद्धान्ताची ते चर्चा करत आहेत त्यात कुठेच नाही. "दुसऱ्या बाजूला वास्तव हे स्वयंनिर्णित असल्यामुळे जे जे शक्य आहे ते ते अपरिहार्यपणे अटळ आहे. ते घडलेच पाहिजे आणि संभवनीय व असंभवनीय या कोटींचे उपयोजन आपण करू शकत नाही (पृ. १२७–१२८)." जोपर्यंत आपण हे जाणून घेत नाही की मर्ढेकर चिद्वादावर संपूर्णपणे विसंबले आहेत तोपर्यंत वरील उतारा हा गोंधळात गोंधळ वाढवणारा ठरेल. (परंतु मला असे वाटते की चिद्वादी 'यथार्थ वास्तव हे अटळ आहे, संभवनीय नव्हे'





अनुक्रमणिका

असे म्हणतील). कारण चिद्‌वाद्यांच्या मते सर्व संबंध हे अंतर्गत असल्याने लौकिक/व्यावहारिक असे काहीच नसते. परंतु चिद्‌वाद्यांचे तत्त्वज्ञान ॲरिस्टॉटलच्या कपाळी मारून वर ॲरिस्टॉटलच आत्मव्याघाती आहे असा आरोप करतात. ॲरिस्टॉटलच्या दुहेरी व्यवस्थेत लौकिक/व्यावहारिक आणि अपरिहार्यता यांच्यातील व्यवच्छेदाला स्थान का असू नये हे मला उमगत नाही. मर्ढेकर एके ठिकाणी चिद्‌वादी असताना दुसऱ्या ठिकाणी, जेव्हा ते असे म्हणतात की, "कलाकृती ही मनावलंबी (Mind dependent) नसते" तेव्हा ते वास्तववादी कसे असू शकतात हे मला तरी अनाकलनीय आहे (पृ. २०० ff).

संभवनीयतेच्या संकल्पनेवरील मर्ढेकरांचा पुढील आक्षेप म्हणजे ती चरित्र आणि काव्य यांच्यातील व्यवच्छेद नाकारते हा होय. आणि हे ॲरिस्टॉटलने स्वतःच ठासून सांगितले आहे. "मानवी स्वभावाच्या सार्वत्रिक नियमानुसार जो क्रम असतो तो घटनांचा संभवनीय क्रम असतो. आणि चरित्रातील घटनांचा क्रम हा उघडपणे याच नियमानुसार ठरत असतो. आणि तरीसुद्धा ॲरिस्टॉटल चरित्राला साहित्य म्हणण्यास नकार देतो. आणि अशा रीतीने संभवनीय क्रम ही वाङ्‌मयाची कसोटी ठरवून, आणि त्याच वेळी वाङ्‌मयाचा चारित्राशी असलेला भेद नाकारून ॲरिस्टॉटल आत्मव्याघात करताना दिसतो (पृ. १८)." ॲरिस्टॉटलसारख्या विचारवंताच्या सिद्धान्तातील आत्मव्याघात शोधून काढणे हा खरोखरीच थरारून टाकणारा अनुभव आहे. यापेक्षाही उत्तेजित करणारी गोष्ट म्हणजे असा शोध लावल्याचा आभास करणे हे होय. कुठे तरी काही तरी घोटाळा झाला आहे हे निश्चित. परंतु मला अशी भीती वाटते की हा घोटाळा मर्ढेकरांमध्येच आहे, ॲरिस्टॉटलमध्ये नाही. ॲरिस्टॉटलचे विवेचन संपूर्णपणे समजण्यात ते अयशस्वी झाले आहेत. इथे मर्ढेकरांच्या मनात, ॲरिस्टॉटलने तत्त्वज्ञान व काव्य यांच्यात केलेला व्यवच्छेद एका बाजूला तर इतिहासाबरोबर केलेला व्यवच्छेद दुसऱ्या बाजूला आहे (Poetics chapter 9). आणि नायकाची एकात्मता कलाकृतीवर एकता लादू शकत नाही हा त्याने घेतलेला आक्षेप आहे (Poetics chapter 8) हे स्पष्ट होते. चरित्र आणि इतिहास म्हणजे केवळ प्रत्यक्ष घडलेल्या घटनांच्या नोंदी असतील तर त्यांना विज्ञान किंवा तत्त्वज्ञान म्हणायला हरकत नाही असे ॲरिस्टॉटलचे मत आहे. ते केवळ नोंद करतात अन्वयार्थ लावत नाहीत. ते विशिष्ट (Perticular) आणि विश्वात्मक (Universal) यांमध्ये कोणताही संबंध प्रस्थापित करत नाहीत. दुसऱ्या बाजूला, विशिष्टाच्या मुळाशी असलेल्या, परस्परविरोधी वाटणाऱ्या अव्यवस्थेतील गोंधळ दूर करून त्यात असलेली तार्किकता उलगडून दाखवणे यामध्ये विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान यांना रस असलेला दिसून येतो. सॉक्रेटिसने विष प्राशन केले आणि तो मेला अशी नोंद चरित्रात आहे. सॉक्रेटिसचे नाक आखूड आणि वर वळलेले (अपरे) होते हे चरित्रात दुर्लक्षित करता येत नाही. तत्त्वज्ञान सॉक्रेटिसच्या नाकाबद्दल उदासीन असते कारण त्याच्या मनाचे नैतिक आणि बौद्धिक गुणधर्म शोधून काढण्यात तत्त्वज्ञानाला स्वारस्य असते. विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान याप्रमाणे काव्यालाही विश्वात्मकाबद्दल आस्था असते असे ॲरिस्टॉटल प्रतिपादन करतो. म्हणूनच काव्य ही इतिहासापेक्षा जास्त तात्त्विक पातळीवरची आणि उच्च गोष्ट असते. कारण काव्य हे विश्वात्मकाचा आविष्कार करू बघते तर इतिहास विशिष्टाचा आविष्कार करते. "संभवनीयतेच्या नियमानुसार किंवा अपरिहार्यपणे, एका विशिष्ट प्रकारचा माणूस एखाद्या प्रसंगात कसा बोलेल किंवा वागेल हेच 'विश्वात्मक' म्हणताना मला गर्भित आहे.... (Poetics chapter 9, Butcher's translation) तत्त्वज्ञानाप्रमाणे वाङ्‌मयाचे उद्दिष्ट हे केवळ जीवनदर्शन नसून जीवनाचा अर्थ लावणे हे असेल, आणि विशिष्टाचा विश्वात्मकाशी संबंध प्रस्थापित करणे अर्थनिर्णयनात अंतर्भूत असेल, तर ज्या विशिष्टांना विश्वात्मकाखाली आणता येत नाही त्यांना वाङ्‌मयात काहीही स्थान नसते. वेगळ्या शब्दांत सांगायचे तर ज्यात योगायोगाच्या, अपघाताच्या सुट्या धाग्यांना स्थान नसते अशा अत्यंत घट्ट विणीच्या तार्किक कापडाप्रमाणे वाङ्‌मयातील जीवनार्थ असला पाहिजे.

परंतु ॲरिस्टॉटलची अघटिताची (Accident) संकल्पना अजिबात कामास येत नाही असे मर्ढेकर प्रतिपादन करताना दिसतात. ते म्हणतात "या संकल्पनेचा तर्कदृष्ट्या बचाव करता येत नाही. आणि प्रत्यक्षात ती बदलती असते. आपल्या चित्रात (अघटिताचा) शिरकाव करून देणे म्हणजे तात्त्विक तपासाचा आणि संशोधनाचा

पायाच उखडून फेकण्यासारखे आहे... प्रत्यक्षात अघटिताची संकल्पना ही... बदलती असते... आणि ती संदर्भावर अवलंबून असते. जे एका संदर्भात अघटित (Accidental) ठरते ते दुसऱ्या संदर्भात अघटित असेलच असे नाही (Arts & Man Page 19)." अघटित / (आयोजित) ही संकल्पना वैज्ञानिक तपासाच्या मूळ अर्थाच्या विरोधी आहे असे जेव्हा मर्ढेकर म्हणतात तेव्हा ते योग्य असेच म्हणतात. वैज्ञानिक तपासामध्ये अघटिताचा शिरकाव करून दिला तर, 'वस्तुस्थिती ही कोणताच एकजिनसी रचनाबंध नसल्याने वस्तुस्थिती नेहमीच अनाकलनीय राहील', असे जाहीर केल्यासारखे होईल. वैज्ञानिक जेव्हा आपली समस्या सूत्रबद्ध करतो तेव्हाच त्याच्या तपासाच्या संदर्भाच्या सीमारेषा आखल्या जातात. आणि निरीक्षणाच्या पाठिंब्यावर उभ्या असलेल्या अभ्युपगमाद्वारे प्रस्तुत वस्तुस्थिती समजावून सांगण्याच्या वैज्ञानिकांच्या प्रयत्नाचे वैज्ञानिक नियम होतात. परंतु जीवन हे मानवी बुद्धीला सुस्पष्ट असे संदर्भ कधीच पुरवत नाही. अशा संदर्भांना कृत्रिम रीत्या निर्माण करावे लागते. जीवनामध्ये आवश्यक गोष्टींबरोबरच अनावश्यक गोष्टीही मिसळलेल्या असतात. म्हणून 'प्रयोग' हे निरीक्षणापेक्षा जास्त चांगले वैज्ञानिक तंत्र मानले गेले आहे. आपल्या तपासाच्या दृष्टिकोणातून अनावश्यक असलेल्या सर्व गोष्टी वगळण्यासाठी वैज्ञानिक अत्यंत काळजीपूर्वक आपल्या प्रयोगाची आखणी करतो. एका संदर्भात अप्रस्तुत असलेली गोष्ट ही दुसऱ्या संदर्भात प्रस्तुत असते हा काही वैज्ञानिक कृतींवरील गंभीर आक्षेप नव्हे. एखाद्या माणसाला गैरसमजाने आपला काका समजणे आणि तो दुसऱ्या कोणाचा तरी काका असणे यासारखेच हे न पटण्यासारखे आहे. दुसऱ्याचा काका आपला काका असूच शकत नाही त्याप्रमाणे दुसऱ्या एखाद्या संदर्भात जे प्रस्तुत असते ते वैज्ञानिकाने आखलेल्या संदर्भाच्या सीमारेषांत प्रस्तुत असूच शकत नाही. केवळ दैवी बुद्धीलाच वेगवेगळे संदर्भ अलग करणे अनावश्यक असू शकेल. पण मर्यादित मानवी बुद्धीला वेगवेगळे संदर्भ अलग करणे अत्यावश्यक असते.

जर वाङ्मय हे विज्ञान किंवा तत्त्वज्ञान यासारखे असेल तर त्याने अघटित (अनपेक्षित) असे बाहेर ठेवले पाहिजे आणि विश्वात्मकावर आपले लक्ष केंद्रित केले पाहिजे. आणि चरित्रे व इतिहास हे वाङ्मय ठरू शकत नाहीत कारण त्यांना 'अघटित' बाहेर ठेवता येणे अशक्य आहे. या दृष्टिकोणात आत्मव्याघाती असे काहीही नाही. परंतु ॲरिस्टॉटलच्या सिद्धान्ताला दोन मुद्द्यांवर आव्हान देता येते. अ) इतिहास वस्तुस्थितीची केवळ नोंदच घेत नाही तर त्याचा अर्थही सांगतो असे आपल्याला दाखवून देता येते. बऱ्याच वेळी तो अन्वयार्थ लावण्याच्या वैज्ञानिक पद्धती वापरतो आणि भविष्याचे भाकित करण्याची क्षमता असल्याचा दावा आपल्या समर्थनासाठी इतिहास करू शकतो (उदाहरणार्थ– मार्क्सवाद). इतिहास जोपर्यंत वस्तुस्थितीचा अन्वयार्थ लावतो तोपर्यंत इतिहासात आणि विज्ञानात साम्य असते. परंतु त्यांच्यात संपूर्ण एकरूपता अशक्य आहे कारण इतिहास ज्या वस्तुस्थितीचा अन्वयार्थ लावत असतो तिची विशिष्टता तो विसरू शकत नाही. परंतु या दोघांत दाखवता येण्यासारखे साम्य आहे हे नाकारता येणार नाही. आ) साहित्य हे विशिष्टावर 'विशिष्ट' म्हणून योग्य लक्ष केंद्रित करताना दिसते. हॅम्लेटसारखे विशिष्ट पात्र, विशिष्ट प्रसंग, विशिष्ट घटना इत्यादी इत्यादी. 'जोपर्यंत कला विशिष्टाशी संबंधित असेल तोपर्यंत(च) ती कला असते' हा क्रोचेचा आक्षेप मान्य केला तरीही, निर्भरशीलतेच्या काळातील आणि निर्भरशील परंपरेनंतरच्या समीक्षेचा कल, प्रातिनिधिकाशी संबंधित असलेल्या साहित्यापेक्षा विशिष्टाशी संबंधित असलेल्या साहित्याकडे जास्त होता हे नाकारता येणार नाही. परंतु यापैकी कोणताही मुद्दा मर्ढेकरांनी उपस्थित केलेला नाही. बऱ्याच वेळेस असे दिसते, की मर्ढेकर गाडी (सुटण्या)च्या वेळेवर प्लॅटफॉर्मवर येतात परंतु त्यांची गाडी मात्र चुकते. याचे कारण म्हणजे ते नको त्या गाडीत चढतात.

मर्ढेकरांचे ॲरिस्टॉटलच्या विरोधातील यापुढील आक्षेप पुढीलप्रमाणे आहेत. "जर देनूमां (denoument) हा निष्कर्ष असेल आणि पात्र व प्रसंग हे कारणात्मक घटक असतील तर कारणात्मक उत्तर पटू शकत नाही कारण एक कारणात्मक घटक (उदा., पात्र) हा देनूमां (denoument) कळल्याशिवाय पूर्णपणे कळत नाही (पृ. १२९, १३०)." या ठिकाणी मर्ढेकर कारणात्मक घटकाचे अस्तित्व आणि कारणात्मक घटकाचे आपले ज्ञान यांत स्पष्टपणे गफलत करताना दिसतात.

अनुक्रमणिका

दुसऱ्या एका ठिकाणी ते ॲरिस्टॉटलच्या आरंभ, मध्य, अंत हे अंतर्भूत असलेल्या कलात्मक समष्टीच्या संकल्पनेवर हल्ला चढवताना दिसतात. समजा, अ, ब, क, ड, ई ही समष्टी आहे आणि 'अ', 'क', 'ई' हे अनुक्रमे आरंभ, मध्य व अंत आहेत. आता मर्ढेकर आपली बाजू अशी मांडतात– "ह्याचा अर्थ केवळ अ, ब, क, ड, ई हीच कलाकृती ठरत नाही.... तर अ, ब, क हा त्याचा (एक) भाग हासुद्धा कलाकृती ठरतो. 'अ' हा आरंभ, 'ब' हा मध्य आणि 'क' हा अंत– किंवा ब, क, ड हा भागसुद्धा कलाकृती ठरू शकेल ... (पृ. १७)." अनुचित शब्दार्थ लावण्याचा हा खेळ खरोखरच राग आणणारा आहे. मर्ढेकरांनी ॲरिस्टॉटलचा विचार जर काळजीपूर्वक वाचण्याची तसदी घेतली असती, किमानपक्षी या तीन संकल्पनांची व्याख्या ॲरिस्टॉटलने कशी केली आहे याकडे तरी जरा लक्षपूर्वक बघितले असते तर असल्या प्रकारच्या सवंग दर्जाच्या बौद्धिक चकमकीच्या नादी ते लागले नसते. ॲरिस्टॉटलच्या मनात ज्या प्रकारच्या अर्थाने कलात्मक समष्टी ही संकल्पना साकार झाली आहे त्या अर्थाने अ, ब, क आणि ब, क, ड हे केवळ अंश ठरतात, कलात्मक समष्टी नव्हे. परंतु– "अपूर्ण कलाकृती आणि कला नसलेली कलाकृती या दोन्ही गोष्टी सारख्या नव्हेत (पृ. १७)" असा मर्ढेकर विचार करतात यात असे सूचित केले आहे की अंशात्मक कलाकृती ही स्वतःच कलाकृती ठरू शकते. कलाकृतीच्या अंशात कलात्मक मूल्ये असू शकतात, पण तिच्यात कलात्मक मूल्ये नसण्याची शक्यता काही वेळेस तरी असतेच. कुठल्याही तऱ्हेने अवयव हे संपूर्ण कलाकृती ठरत नाहीत कारण ते घटक असतात, अंश असतात. अघटित ही संकल्पना (P. 18 ff), काव्य आणि चरित्र यांच्यामधील भेदाच्या संबंधात त्यांनी केलेली चर्चा हीदेखील अशीच सवंग, बौद्धिक करामत किंवा क्लृप्ती आहे. ॲरिस्टॉटलवरील त्यांचे संपूर्ण विवेचन म्हणजे एक तर आत्यंतिक बौद्धिक बथ्थडपणा आहे नाही तर आत्यंतिक बौद्धिक चलाखी आहे.

तात्त्विक विवेचन न समजण्याच्या मर्ढेकरांच्या क्षमतेचे दुसरे उत्तम उदाहरण म्हणजे त्यांचे कांटवरचे विवेचन.[७] पहिले म्हणजे ज्या सिद्धान्ताला कांटने विरोध केला तोच सिद्धान्त मर्ढेकर त्याच्या कपाळी मारतात. आणि कांटने कधीच न स्वीकारलेल्या दृष्टिकोणाबद्दल त्याच्यावर टीकेचा भडिमार करतात. कांटने सौंदर्य-विधान आणि ज्ञानात्मक विधान व नीती विधान यांत स्पष्टपणे भेद केला आहे. शेवटच्या दोन प्रकारची विधाने वर्गाबद्दल असू शकतात आणि तशी ती सामान्यतः असतात. परंतु पहिल्या प्रकारचे विधान म्हणजेच सौंदर्यविधान अपरिहार्यपणे व्यक्तीविषयी असते. 'सर्व गुलाब सुंदर असतात' हे सौंदर्यविधान नसल्याचे कांट ठासून सांगतो.[८] परंतु मर्ढेकर यांच्याबरोबर विरोधी दृष्टिकोण कांटचा असल्याची हाकाटी करतात आणि त्याला मूर्ख ठरविण्याचा प्रयत्न करतात. विधानांच्या सार्वत्रिकतेला असलेल्या दोन प्रकारच्या अर्थांमुळे ते घसरले असल्याचे स्पष्ट होते. मर्ढेकर लिहितात– "मी सिद्धान्ताचा आधार न घेतल्याने किंवा पुस्तकातून अवतरणे न दिल्यामुळे माझा त्याच्याशी परिचयच नाही अशा निष्कर्षाप्रत तात्काळ पोहोचू नये (पृ. १०)." यापुढे असे जोडण्याची इच्छा होते की मर्ढेकरांनी सिद्धान्ताचा संदर्भ दिला आहे म्हणून त्यांना तो समजला आहे अशा निष्कर्षाप्रत कोणी तात्काळ पोहोचू नये.

मी आता मर्ढेकरांच्या वाङ्मयीन महात्मतेच्या सिद्धान्ताची थोडक्यात चर्चा करतो. या सिद्धान्ताचा प्रत्यक्ष संबंध तात्कालीन मराठी वाङ्मयाशी निगडित असल्यामुळे हा सिद्धान्त "सौंदर्य आणि साहित्य" या पुस्तकात अंतर्भूत केला आहे. परंतु Arts & Man या पुस्तकात त्याचा अंतर्भाव केलेला नाही. श्रेष्ठ साहित्यकृतींची मराठी भाषेत वानवा असल्यामुळे व्यथित होऊन, वाङ्मयीन महात्मतेच्या कारणांचे विश्लेषण करण्याचे काम मर्ढेकरांनी हाती घेतले आणि त्यावरील चर्चेच्या ओघात त्यांनी काही अर्थपूर्ण आणि महत्त्वपूर्ण मुद्दे उपस्थित केले आहेत. परंतु दुर्दैवाने मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्रातील सवंग क्लृप्त्यांमुळे समीक्षक इतके दिपून गेले होते की, या प्रश्नांकडे जेवढे लक्ष द्यायला पाहिजे होते तेवढे त्यांनी दिले नाही.

मराठी साहित्यात शब्दबद्ध झालेल्या अनुभवाला तीव्रता, खोली आणि व्यापकता नसते अशी मर्ढेकर तक्रार करतात. व्यापकता म्हणताना मर्ढेकरांच्या मनात लेखकाच्या अनुभवाची शब्दशः व्यापकता नाही. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर ते असे सूचित करतात की, निव्वळ जगप्रवास करून अनुभवाची व्यापकता वाढवता येत नाही. त्यांना अभिप्रेत आहे तो आत्मिक जगातील प्रवास. मराठी लेखकांमध्ये एखाद्या प्रसंगाला ठरावीक-





अनुक्रमणिका

पणे, एकसूरी प्रतिसाद देण्याची वृत्ती ठळकपणे दिसते. त्यांच्या अनुभवात विविधता व नावीन्य नसण्याचे एक कारण म्हणजे ते निव्वळ इंग्रजी वाङ्मयावरच अवलंबून राहतात. बरेच लेखक अनुभव उत्कटपणे घेत नाहीत, त्यांच्या विचारात सखोलता नसते, त्यांचे उथळ व लटके स्वत्व फार कमी वेळेस अतीत अशा विश्वाच्या मूलभूत रहस्यांचा वेध घेताना दिसते. विचारात व्यापकता आणि सखोलता नसण्याचे मूलभूत कारण म्हणजे मराठी लेखकांत नसलेली आत्मनिष्ठा हे होय. मर्ढेकर आत्मनिष्ठेचा दोन दृष्टिकोणांतून विचार करतात. १) लेखनपूर्व आत्मनिष्ठा आणि २) लेखनगर्भ आत्मनिष्ठा. लेखनपूर्व आत्मनिष्ठा म्हणजे स्वतःच्या जीवनास दिलेला कल्पकतापूर्ण प्रतिसाद प्रामाणिकपणे व धैर्याने स्वीकारणे. जर कवीने आपल्या प्रतिसादाचे संपादन केले तर ती आत्मप्रतारणा ठरते. किंवा पोकळी भरून काढण्यासाठी प्रतिसादास आयात केले तरीही ती आत्मप्रतारणा ठरते. दुसऱ्या प्रकारच्या आत्मनिष्ठेत लेखनप्रक्रियेमध्ये स्वतःच्या मूळ प्रतिसादाशी प्रामाणिक राहणे अंतर्भूत असते. जेव्हा कवी मूळ अनुभवाला प्रभावीपणे व्यक्त करू शकत नाही, किंवा ज्या अनुभवावर कविता रचलेली असेल तो अनुभवच शक्तिशाली नसेल, किंवा (आपले लेखन) काव्य म्हटले जावे म्हणून आविष्काराला निष्कारण अलंकृत करण्याचा प्रयत्न जेव्हा जेव्हा कवी करतो तेव्हा तेव्हा ती आत्मप्रतारणा किंवा आत्मवंचना ठरते.

सहज साहित्य साधण्याची दुसरी अट म्हणजे अनुभवावर पूर्ण लक्ष केंद्रित करण्याची, त्याला संपूर्णपणे आणि उत्कटपणे समजून घेण्याची, त्याच्याशी तादात्म्य पावण्याची कवीची क्षमता ही होय. मनाची ही अवस्था गतिशील असते कारण त्यात शब्दबद्ध करण्याची प्रेरणा अपरिहार्यपणे असते. संवेद्य प्रतिमा, विचार आणि भावना हे त्या अनुभवाचे इतर घटक असतात. संवेदनेचा घटक हा साहजिकच दुसऱ्या स्थानावर फेकला जातो. कारण चित्र, संगीत इत्यादींचा परिणाम साहित्य कधीही साधू शकत नाही. साहजिकच कल्पिततेच्या घटकाला फार मोठे महत्त्व प्राप्त होते. विचारांची झेप जितकी मोठी आणि भावनिक प्रतिक्रिया जितकी जास्त तीव्र आणि उत्कट तितकी काव्यात श्रेष्ठत्व येण्याची शक्यता जास्त असते.

आत्मनिष्ठा आणि तादात्म्य पावण्याची क्षमता या दोहोंवर वाङ्मयीन महात्मता अवलंबून असते. परंतु ह्या दोनच गोष्टी (अटी) पुरेशा नाहीत. एखाद्या कवीकडे आत्मनिष्ठा असेल, अनुभवाशी तादात्म्य पावण्याची क्षमता असेल परंतु तो वाङ्मयीन श्रेष्ठत्व साध्य करू शकेलच असे म्हणता येणार नाही. महात्मता हे एक मूल्य आहे. आणि सर्व मूल्यांप्रमाणे या मूल्यानेदेखील जीवनांगाचे संघटन करण्याची शक्यता दिली पाहिजे. आणि विश्वास अंगभूत असलेल्या सुसंगतीशी त्याला नाते जोडता आले पाहिजे. भावनार्थ हा वाङ्मयीन अनुभवाचा प्रमुख घटक असल्यामुळे महात्मता हे या भावनार्थांना संघटित करणारे तत्त्व म्हणता येईल. श्रेष्ठत्व साध्य करायचे असेल तर भावनांची संघटना कशी व्हायला हवी ? अर्थातच लयतत्त्वाच्या नियमांस अनुसरून ! मानवी भावनांचे संवादी जग आणि संपूर्ण विश्वातील सुसंगती या दोघांमध्ये श्रेष्ठ वाङ्मय नातेसंबंध प्रस्थापित करत असते. किमानपक्षी असे करण्याचा प्रयत्न करत असते.

या चर्चेमधून काही प्रश्न उभे राहतात :

१) अनुभवाची सखोलता, उत्कटता, आत्मनिष्ठा या संकल्पनांचा आणि 'सौंदर्य' या संकल्पनेचा काय संबंध आहे ? दुसऱ्या शब्दांत विचारायचे झाले तर या संकल्पनांचे मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्रातले स्थान कोणते ? या दोहोंचा निकटचा संबंध आहे, कारण आत्मनिष्ठा वगैरे संकल्पना या सौंदर्यमूल्यवाहक आहेत असे मर्ढेकर म्हणताना दिसतात. मर्ढेकरांना जाणवते त्यापेक्षा ही समस्या खूपच व्यामिश्र स्वरूपाची आहे. मर्ढेकरांच्या समोर तीन पर्याय असलेले दिसतात. १) सौंदर्याच्या व्याख्येमध्ये किंवा सौंदर्यनिकषामध्ये आत्मनिष्ठेसारख्या संकल्पनांचा अंतर्भाव करणे, २) जरी संपूर्ण सौंदर्याचा नसला तरी त्या व्याख्येचा किंवा निकषाचा आत्मनिष्ठा हा एक भाग आहे असे गृहीत धरणे, ३) किंवा सौंदर्य आणि आत्मनिष्ठा ही स्वतंत्र मूल्ये आहेत असे मानणे. पहिला पर्याय मर्ढेकरांना मान्य होण्यासारखा नाही. कारण जर सौंदर्य हा सर्व कलांचा समान (गुण) असेल आणि जर आत्मनिष्ठा ही केवळ वाङ्मयकलेचेच वैशिष्ट्य असेल तर ती (पक्षी; आत्मनिष्ठा) सौंदर्याच्या व्याख्येचा किंवा निकषाचा भाग बनू शकत नाही. म्हणून दुसरा पर्याय परंतु हा पर्यायदेखील मर्ढेकरांना मान्य

होण्यासारखा नाही, कारण एकदा का हा पर्याय स्वीकारला म्हणजे निरनिराळ्या कलांसाठी सौंदर्याची व्याख्या निरनिराळ्या तऱ्हेने करता येते, नव्हे ती तशी करावीच लागते हे मान्य करण्यासारखे आहे. वेगळ्या शब्दांत सांगायचे म्हणजे सौंदर्याची एकच एक अशी व्याख्या नसतेच असे मान्य करणे. तिसरा पर्याय म्हणून सर्वोत्तम वाटतो. रूपवाद्यांना हा पर्याय मान्य होण्यासारखा आहे. कारण केवळ हाच पर्याय रूपवादी सिद्धान्त सन्माननीय स्वरूपात ठेवू शकतो. परंतु या मागोमाग काही परिणाम येतात. जर आत्मनिष्ठा म्हणजे मर्ढेकरांचे सौंदर्याचे विवेचन असेल तर आत्मनिष्ठेची संकल्पना प्रथम मर्ढेकरी सौंदर्यशास्त्राबाहेरची आहे असे मानावे लागेल. दुसरे म्हणजे ती रूपवादी सौंदर्यशास्त्रातील सर्व कच्चे दुवे दाखवून देते. सौंदर्यशोधाच्या कुठल्या तरी पायरीवर रूपतत्त्वाला प्रातिनिधिकत्त्वाच्या तत्त्वाची जोड देणे जरुरीचे आहे असे वाटते. तिसरे म्हणजे साहित्यकृतीवरील मूल्यविधान हे अनेक निकष पद्धतीचा अंतर्भाव करणारे असे व्यामिश्र विधान समजावे लागते.

२) आत्मनिष्ठा हा श्रेष्ठ साहित्याचा एक निकष आहे असे जेव्हा मर्ढेकर पुन्हा पुन्हा सांगतात तेव्हा ते योग्य असेच म्हणत असतात. परंतु या संकल्पनेचे त्यांचे विश्लेषण मात्र विवाद्य आहे. आणि लेखनपूर्व आत्मनिष्ठा ही संकल्पना विशेष करून शंकास्पद आहे. या संकल्पनेबद्दलचे कोणतेही विधान हे वस्तुस्थितीनिरपेक्ष असा केवळ एक अंदाज असतो. कवीने आपल्या मानसिक स्थितीबद्दल केलेले वर्णन हाच केवळ या बाबतीतला निर्णायक पुरावा ठरतो. कविता जरी (आपल्याशी) मित्रत्वाचे नाते जोडू शकली नाही तरी मूळ अनुभव उत्कट नव्हता असा निष्कर्ष काही आपण काढू शकत नाही. मूळच्या अनुभवामुळे कवी जर हुरळून गेला असला तरी तो एखादी थंडगार निर्जीव कविता लिहू शकतो. एक शेतकरी आणि त्याची प्रेयसी यांच्यावर कोसळलेल्या विजेमुळे जी शोकान्तिका घडली त्या घटनेवर 'पोप'ने लिहिलेल्या कवितेवरून हे स्पष्ट होते. आत्मनिष्ठेच्या दुसऱ्या अंगाकडे आता आपण वळू या. म्हणजेच लेखनगर्भ आत्मनिष्ठा. कवीने मूळ अनुभवाशी प्रामाणिक राहिले पाहिजे अशी अपेक्षा असते. परंतु मूळ अनुभव असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा आपण नक्की काय म्हणत असतो? बऱ्याच वेळेला असे दिसते की कवी एखाद्या अंधूक, अस्पष्ट, धूसर भावनेपासून, एखादी प्रतिमा, एखादा विचार, एखादी ओळ किंवा लयबद्ध रचनेचा तुकडा यांपासून सुरुवात करतो. आणि हाच अनुभव पुढे वाढतो. अर्थाची आणि रूपाची नवी परिमाणे, नवी समष्टी रचनेच्या ओघात त्या भावनेला प्राप्त होते. मूळ प्रेरणेला शब्दांचे शरीर मिळाल्यानंतरच ती सुस्पष्ट बनते व तिला निश्चित असा आकार मिळतो. म्हणजेच मूळ अनुभवाचा अर्थ बदलता, प्रवाही असतो. आणि त्याच्याशी कवीने प्रामाणिक राहावे असा आग्रह धरल्यास त्यातील सर्व जोश, जोम नाहीसा होईल. याचा अर्थ असा नव्हे की, आत्मनिष्ठेची संकल्पना टाकाऊ आहे. वाङ्मयीन महात्मतेचा निर्णय करताना आपण ती वापरतो आणि ती टाकून देण्यास आपल्याला काहीही सयुक्तिक कारण नाही आहे. परंतु पूर्ण झालेली कविता जे काय सादर करते त्या शब्दांतच तिचे प्रकटीकरण झाले पाहिजे, कवितापूर्व परिस्थितीच्या शब्दांत नव्हे. मर्ढेकरांचे कवितेचे प्रत्यक्ष विश्लेषण असे दाखवते की, ते अंतर्गत मानसिक (सुसंगती) एकवटलेपणा ही आत्मनिष्ठेची मोजपट्टी म्हणून वापरतात. (अर्थात मानसिक एकवटलेपणा आणि संभवनीयता या दोघांत असलेला घनिष्ठ संबंध त्यांना दिसत नाही हे स्पष्ट आहे.)

३) श्रेष्ठ वाङ्मयात प्रतीत होणारा संवाद हा विश्वात असलेल्या संवादाचे प्रतिध्वनीरूप असते असा दृष्टिकोण मर्ढेकर स्वीकारताना दिसतात. विश्वामध्ये सौंदर्यात्मक संवाद (लयतत्त्व) असते हा अतिभौतिकीय सिद्धान्त आहे. आणि मर्ढेकरांनी याचे तार्किक पुरावे देणे आवश्यक होते. पण प्रत्यक्षात ते कसलेच पुरावे देताना दिसत नाहीत. आणि परिणामतः विश्वात संवाद (लयतत्त्व) असतो असा दृष्टिकोण म्हणजे मर्ढेकरांच्या कल्पनाविश्वातील खेळ ठरतो.

विशुद्ध वाङ्मयीन समस्यांबद्दलची मर्ढेकरांची चर्चा बऱ्याच वेळेस चेतक ठरते पण ती नेहमीच पटणारी नसते. मर्ढेकरांच्या पक्षात असे म्हणता येईल की, कवितेची शाब्दिक संरचना निरखून तपासणे ते (बहुधा) पहिलेच मराठी समीक्षक असावेत. स्थानिक विश्लेपणाचे (Local Analysis) त्यांचे तंत्र हा स्तुत्य प्रयत्न आहे. काव्याच्या क्षेत्रात, जोपर्यंत ते त्यांच्या

सौंदर्यशास्त्राच्या मृगजळाच्या चकव्यामुळे रस्ता चुकत नाहीत तोपर्यंत ते एक विश्वासू वाटाडे (मार्गदर्शक) आहेत असे म्हणता येते. परंतु दुर्दैवाची गोष्ट अशी की ही गोष्टच सतत घडत राहते.

या शोधाच्या निष्कर्षाचा मी आता आढावा घेतो आणि मर्ढेकरांच्या यशापयशतेचे मोजमाप करण्याचा प्रयत्न करतो. मर्ढेकर काटेकोरपणे विचार करू शकत नाहीत किंवा तत्त्वज्ञानाचे व्यवस्थित शिक्षणही त्यांच्याजवळ नाही. म्हणून जरी त्यांनी आपल्या तत्त्वज्ञानामधील तथाकथित ज्ञानाचे प्रदर्शन मांडले असले तरी या विषयाची त्यांना असलेली जाण सखोल नसून केवळ वरवरची, छेडखानीच्या स्वरूपातली आहे असे दिसते. त्यांच्या लिखाणातील तात्त्विक भाग हा शोधदृष्टीखाली आक्रसून जातो. परंतु हे काही गंभीर प्रकारचे अपयश नव्हे; कारण तत्त्वज्ञानाचा भक्कम पाया असल्याखेरीज जरी 'कला' या संकल्पनेच्या रूपाबद्दल मर्मग्राही दृष्टी प्राप्त होत नसली तरी संकल्पनेचा आशय समजणे अशक्य नसते. तत्त्वज्ञ हे संकल्पनांना स्पष्टता देतात, त्यांना निर्माण करत नाहीत. कलाकृतीच्या जिवंत संपर्कामुळे नाविन्य-पूर्ण (स्वयंभू) मर्मग्राही दृष्टी ज्या समीक्षकांना प्राप्त झालेली असते त्या समीक्षकांपुढील हे कठीण काम असते. मर्ढेकरांजवळ आपल्याला देण्यासारखी अशी मर्मग्राही दृष्टी आहे का ? मला वाटते की, या मर्म-ग्राही दृष्टीचे सूचन आहे परंतु तिच्या नाविन्यपूर्णतेचा दावा ते करू शकत नाहीत. मर्ढेकर जनक म्हणून प्रभावी ठरत नाहीत तर एका प्रभावशाली युरोपीय चळवळीचे पहिले भारतीय अनुयायी म्हणून महत्त्वाचे ठरतात. ते जिथे कमीत कमी नाविन्यपूर्ण (मौलिक) आहेत तिथे तिथे ते सर्वांत जास्त मूल्यवान ठरतात. आणि जिथे जिथे ते जास्त नाविन्यपूर्ण आहेत तिथे तिथे ते दिशाभूलच करतात. केवल चिद्‌वाद्यांप्रमाणे आणि रूप-वाद्यांप्रमाणे ते असे मानतात की, १) कलामूल्य स्वायत्त असते. २) प्रत्येक कलेला तिच्या स्वतःच्या अशा केवळ तिच्या आस्वादासाठी कोटी असल्याच पाहिजेत आणि ३) रूप ही या कोटींमधील सर्वांत महत्त्वाची कोटी आहे. ही रूपवादी भूमिका नवीन तर मुळीच नाही परंतु ती जेव्हा जेव्हा पुन्हा अवतरते तेव्हा तेव्हा तिचे पुनर्मूल्यांकन करणे जरुरीचे असते. कारण कला संकल्प-नेतल्या विरोध-विकास चळवळीतील एका नवीन पातळी-कडे ती लक्ष वेधत असते. १९ व्या शतकात आशयाला वाजवीपेक्षा जास्त प्राधान्य मिळाल्यामुळे त्याच्या-विरुद्ध जोरदार प्रतिक्रिया उमटल्या. आशयाचे समूळ उच्चाटन करणे किंवा तो ओळखू न येण्याइतपत विकृत करणे यांसारखे उपाय सुचवण्यात आले. या चळवळीचे प्रतिध्वनी वाङ्मयात अवतरले आणि वाङ्मय ही रूपवाद्यांच्या दृष्टीने हाताळायला सर्वांत कठीण कला आहे. Form या संज्ञेचा अर्थ वाङ्मयीन समीक्षक प्रकार किंवा तंत्र किंवा लयतत्त्व किंवा शैली असा लावतात. परंतु यांपैकी कोणताही अर्थ जरी पूर्णांशाने स्वीकारला तरी आशयाच्या मूल्यमापनाचे समूळ उच्चाटन होत नाही. रूपवादाला जर वाङ्मयाच्या प्रान्तात यश मिळवायचे असेल तर त्याला आशयाच्या आत खोलवर घुसले पाहिजे आणि IN-FORM केले पाहिजे. म्हणून असे सुचवले गेले, की कवितेचा एकमेव घटक म्हणजे भावनार्थ मानला पाहिजे आणि या भावनार्थ घटकांची संघटना ही अ-तार्किक रीतीने झाली पाहिजे. मर्ढेकर जेव्हा अशी पावले उचलतात तेव्हा ते रिचर्ड्‌सला अगदी जवळून अनुसरतात. आणि म्हणून रिचर्ड्‌सच्या भूमिकेतील कच्चे दुवे हे मर्ढेकरांच्या भूमिकेतही अवतरतात. परंतु रिचर्ड्‌सने लावलेला नैतिकतेचा सापळा मर्ढेकर यशस्वी रीत्या टाळतात. ही मर्ढेकरांची मोठीच जमेची बाजू म्हणावी लागेल. अखे-रीस कवितेकडे ते अ-तार्किक, अ-लौकिक अशी भावना-र्थाची संघटना म्हणून बघतात. त्यांना जास्तीत जास्त सुसंगत विचार करणारे भारतीय रूपवादी म्हणता येईल. रूपवादी चश्म्यातून कलेकडे बघण्याचे महत्त्व भारतीय समीक्षकांना त्यांनी विशद करून सांगितले, हे त्यांचे सर्वांत मोठे यश होय. परंतु त्यांनी जो चश्मा दिला तो संपूर्णपणे अपारदर्शी होता हे त्यांचे अपयश होय. परंतु यामुळे रूपवादाचे कलासमीक्षेतील महत्त्व कमी होत नाही. FORM या संकल्पनेचा नवीन, अधिक संवेदनाशील, अधिक हुशारीने लावलेला अन्वयार्थ कदाचित अधिक चांगले निष्कर्ष आपणास देऊ शकेल. परंतु समीक्षकांनी याकडे द्यायला पाहिजे तेवढे लक्ष दिलेले दिसत नाही. मर्ढेकर नावाच्या दबदब्याबद्दल जी अवाजवी आदरयुक्त भीती होती त्यामुळे हे असे झाले असावे किंवा विशुद्ध रूपतत्त्व वाङ्मयीन समीक्षेत उपयोगी पडणार नाही अशी भीती तर त्यांना वाटत नव्हती.

(डॉ. रा. भा. पाटणकर ह्यांचा 'Mardhekar's Contribution to Aesthetics and Criticism' ह्या मूळ इंग्रजी लेखाचा हा मराठी अनुवाद असून तो श्री. आनंद थत्ते ह्यांनी केला आहे.)



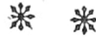


अनुक्रमणिका

१. प्रस्तुत लेखाचा मूळ खर्डा एशियाटिक सोसायटी, मुंबई, येथे वाचला गेला.
२. प्रस्तुत अनुवाद डॉ. रा. भा. पाटणकर यांच्या Aesthetics and literary Criticism या ग्रंथात समाविष्ट झालेल्या लेखाचा आहे.
३. मूळ लेखाचे नाव : Mardhekar's contribution to aesthetics and criticism.

संदर्भ

१. माझे विश्लेषण प्रामुख्याने मर्ढेकरांच्या Arts and Man, Lectures and Essays (Popular Book Depot, Bombay- 7) या पुस्तकाच्या आधारे केलेले आहे. लेखातील पृष्ठनिर्देश या पुस्तकातील पृष्ठांचे आहेत. यामध्ये Arts and Man (Mortiboy's London, 1937), Two lectures on an aesthetics of literature (Karnataka publisling house, Bombay, 1948) आणि इतर लेख आहेत. मर्ढेकरांनी मराठीत 'सौंदर्य आणि साहित्य' (मौज प्रकाशन, १९५५) हे पुस्तकसुद्धा लिहिले आहे. त्यांची मराठी पुस्तकातील भूमिका बहुतांशी Arts and Man या पुस्तकातील भूमिकेसदृशच आहे.
२. I. A. Richards — Principles of literary criticism-Chapter 6.
३. तिन्ही समस्यांचा ऊहापोह Arts and Man या पुस्तकांतील ९ व्या प्रकरणात केला आहे.
४. Gallie The function of philosophical aesthetic included in Elton (Ed). Aesthetics and language.
५. Bosanquet, Three lectures on Aesthetic
— दुसरे व्याख्यान.
६. ललितकला म्हणून काव्याचे स्थान यावरील टीप
Arts and Man मध्ये समाविष्ट (P–XIII).
७. मर्ढेकरांच्या कांटवरील विवेचनासाठी पहा–
a) Arts and Man — पृ. २०१.
b) सौंदर्य आणि साहित्य — पृ. २०.
— Arts and Man या पुस्तकात मर्ढेकर कांटचा सिद्धान्त चिद्वाद्यांना का बहाल करतात ते कळत नाही.
८. Kant – Critique of Judgement, Part I, Div. 1·8.



अनुक्रमणिका

मुक्ताबाईची रहस्यकथा

सु. वा. कुलकर्णी

१९७७ साली संतसाहित्याचे ज्येष्ठ संशोधक डॉ. रा. चिं. ढेरे यांचा 'चक्रपाणि' शीर्षकाचा प्रबंध प्रकाशित झाला आणि महाराष्ट्राच्या प्राचीन संत-परंपरांमधील काही उत्पातकारक रहस्यकथा अभ्यासकां-समोर आल्या. त्यांतील एक रहस्यकथा मुक्ताबाईची होय.

वारकरी परंपरेत अशी समजूत आहे की मुक्ताबाई ही संत ज्ञानदेवांची धाकटी व एकमेव बहीण होय. हिला ज्येष्ठ बंधू निवृत्तिनाथांचा गुरुपदेश होता. महायोगी चांगदेव हा मुक्ताबाईचा शिष्य. व्याघ्रावर स्वार झालेल्या या चांगदेवास भेटण्यासाठी ही भावंडे भिंत चालवीत सामोरी गेली. या महायोग्यास ज्ञानदेवांनी केलेला बोध म्हणजेच 'चांगदेवपासष्टी'.

महानुभाव आणि शैव परंपरांमध्ये मुक्ताबाई-संबंधी काही वेगळ्याच माहितीचा आढळ होतो. या परंपरांतून मुक्ताबाईचा गोरक्षनाथांची वा भर्तृहरीची शिष्या म्हणून उल्लेख येतात. चांगदेवही स्वतःला गोरक्षशिष्या मुक्ताबाईचा शिष्य म्हणवितो. भरीत भर म्हणजे लीळाचरित्रातही मुक्ताबाईचा निर्देश येतो (पूर्वार्ध लीळा, क्र. २२ ते २४). मुक्ताबाई ही उन्मनस्क अवस्थेत भटकणाऱ्या चक्रधरास सालबर्डीच्या पर्वतावर भेटलेली असते. प्रश्न असा उपस्थित होतो की, शके १२०१ मध्ये जन्मलेली मुक्ताबाई शके ११९६ च्या माघ मासात वध झालेल्या चक्रधरास त्याच्या तरुणपणी, म्हणजे शके ११६७ ते ११८८ या एकांकाच्या काळात, भेटावी कशी? ही समस्या सोडविण्यासाठी डॉ. ढेरे यांनी एक अफलातून कल्पना लढविली. शिवदिन केसरीचा अनुवाद करीत, त्यांनी दोन मुक्ताबाई उभ्या केल्या आणि गोरक्षशिष्या मुक्ताबाईस निवृत्तिशिष्या मुक्ताबाईचा पूर्वावतार बनवून टाकले!

प्रकरण एवढ्यावरच संपते तर गोष्ट वेगळी. लीळाचरित्र म्हणते की, मुक्ताबाई 'तेरासें' वर्षे पर्वतीं तपश्चर्या करीत होती. चांगदेवाचे चरित्रकार सांगतात, की तो तापी तीरावर मठ बांधून 'चौदाशें' वर्षे काल-वंचना करीत बसला होता. मग या चिरायुषी गुरू-शिष्यांचा पूर्वजन्म सुरू केव्हा झाला आणि संपला केव्हा?

मुक्ताबाईची विविध दर्शने

लीळाचरित्राच्या एका पाठात मुक्ताबाई ही अळज-पुरीच्या राजाची कन्या होती असे म्हटले आहे. अळज-पुरी म्हणजे सांप्रतचे अमरावती जिल्ह्यातील अचलपूर ऊर्फ एलिचपूर होय. परचक्र आल्याने येथील राज्याची पुरती वाताहत झाली. राजाचे अंतःपुर आपण होऊन पळून गेले. राजकन्या मुक्ताबाई वेश्येच्या आश्रयाला गेली. त्या वेळी तिचे नाव सत्यवंती असे होते. पतिव्रता धर्माने वेश्याव्यवसाय करीत असता सत्यवंतीचा कोणा विक्रम राजाशी संबंध आला. या अष्टविद्यासंपन्न विक्रमाने तिला वयस्तंभिनी विद्या शिकविली व पुढे तिचे पाणिग्रहण केले. प्रसिद्ध नाथपंथी योगी भर्तृहरी हा तिचा दीर व गुरू होय.

प्रस्तुत लीळेच्या मूळ पाठात चक्रधरांना सालबर्डी येथे भेटलेल्या मुगुताबाई योगिनीचे वर्णन आलेले आहे (पूर्वार्ध, लीळा क्र. २३).

"बाइ : कैसी बाइ नीऱ्हां तापस। आंगिची लोंव पाहाळीं गेली : हातांपायांचीं नखें चुंभळि वळलीं : माथांचीया जटा भूइंसी काढति : सेवाळैले दांत : तीएं बैसति तरि तेयांचीया जटा भुइं पुंजा होति : उभीं ठाकति तरि तेयांचीया जटै भूइंसी काढति :"

लीळाचरित्रातील वर्णनावरून एका तपोवृद्ध योगिनीचे रूप साकार होते. परंतु निळोबांनी आपल्या चांगदेव-चरित्रात केलेले मुक्ताबाईचे वर्णन अगदीच पारंपरिक पठडीचे व तिच्या कुमारवयाला न शोभणारे आहे.

"चांगदेवें मग आरंभिलें ध्यान।
मूर्ती अवलोकून सद्गुरूची॥
आरक्त पदतळीं पाउलें सकुमार।

पोटऱ्या सुंदर जानु जंघा ॥
उदर त्रिवळी प्रशस्त वक्षस्थळा ।
शोभली निर्मळ उटी आंगीं ॥
सरळ भुजादंड तुळशीपत्रें माळा ।
नानापुष्पें गळां डोल देती ॥
हनुवटी चुचुका दंत हिरीया जाती ।
दुबाही पंगती विराजली ॥
नासिक सरळ उन्मलीत नेत्रकमळ ।
शोभल्या कपाळीं गंधाक्षता ॥
जावळ कुरळमंडीत मस्तक ।
पूजा ब्रह्मादिक समर्पिती ॥
मुक्ताई मुक्तरूप मुक्तीची चित्कळा ।
नित्य मुक्तलीळा दावी अंगीं ॥ "

[अभंग १५५७, साखरे प्रत]

फटकळ मुक्ताबाई

मुक्ताबाई ही विद्वान, विरक्त व काहीशा फटकळ स्वभावाची ज्ञानदेवांची लाडकी बहीण होती, अशी तिच्यासंबंधीची प्रतिमा लोकमानसात रूढ आहे. एके दिवशी निवृत्तिनाथांस मांडे खाण्याची हुक्की आली. परंतु विसोबा खेचराच्या कुटिल कारस्थानामुळे मुक्ताबाईस मांडे भाजण्यासाठी खापर मिळेना. ज्ञानदेवांस ही गोष्ट समजताच त्यांनी तिची समजूत काढली व जठराग्नी प्रदीप्त केला. मग मुक्ताबाईनी त्यांच्या तप्त पाठीवर मांडे भाजले.

मांडे भाजण्याच्या कथेची दुसरीही एक आवृती अस्तित्वात आहे. तिचा आढळ शामजी गोसावी मरुद्गण याच्या चांगदेव चरित्रात होतो (अध्याय ४, श्लोक ७५). चांगदेवाला मुक्ताबाईने गुरुपदेश दिल्यावर जो भोजन समारंभ झाला त्या भोजनासाठीही मांडेच बनविले होते. परंतु या खेपेला ज्ञानदेवांऐवजी सोपानदेवांची पाठ खापर झाली होती !

महिपतीचे चांगदेव-चरित्र प्राधान्येकरून शामदेव गोसाव्याच्याच कथांवर आधारलेले आहे. निळोबांनीही त्याचाच अनुवाद केला आहे. व्याघ्रारूढ चांगदेवाच्या भेटीस ज्ञानदेवादी भावंडे भिंतीवर बसून जातात ही कथा लोकप्रिय करण्याचे श्रेयही या तिघांनाच जाते.

मुक्ताबाईचा स्वभाव फटकळ होता. विष्णुदास-नाम्याने तिचे वर्णन 'लहानशी मुक्ताई जैसी सणकांडी। केले देशोधडीं महान संत ॥' असे केले आहे. हिने एकदा नामदेवांचे कच्चे मडके गोरा कुंभाराच्या हातून थापटून घेतले. चांगदेवालाही चांगलेच झापले. चांगदेव एकदा लघुशंकेस गेला असता 'सहजस्थिती'त स्नान करीत असलेल्या मुक्ताबाईस पाहून तो तसाच मागे फिरला. हे लक्षात येताच मुक्ताबाईने त्यास फटकारले,

" गाई म्हैशी आणि कुतरीं मांजरीं ।
काय करिती वस्त्रा परिधान ॥
मृत्तिकेच्या भिंती उदंड कोनाडीं ।
काय ते उघडीं न येती दृष्टी ॥
स्वरूपावरी दृष्टि ठेवा बरव्या रीती ।
आत्मज्ञान मति विचारूनी ॥ "

[– शामजीकृत चांगदेव-चरित्र, ४.४९–५१]

मुक्ताबाई ही एक श्रेष्ठ योगिनी होती तशीच प्रतिभावान कवयित्रीही होती तिच्या काव्यात भक्ती आणि योग यांचा सहजसंगम प्रतीत होतो. परंतु तिच्या उपलब्ध अभंगांची संख्या मात्र पन्नास-पाऊणशेच्या वर जात नाही. मुक्ताबाईच्या कवित्वासंबंधी सारस्वतकार वि. ल. भावे म्हणतात,

" मुक्ताबाईचे हे अभंग पाहिले म्हणजे मन अगदीं थक्क होऊन जातें एवढीशी चवदा-पंधरा वर्षांच्या आंतली पोर, हिनें ही रचना केली कशी, ज्या वयांत पोरींचा अल्लडपणादेखील पुरा जात नाहीं, त्या वयांत हिला जगाचा वीट येण्यापुरतें ज्ञान प्राप्त झालें कसें, व हिच्या ठायीं अशी दांडगी भक्ति व इतकी धगधगीत विरक्ति आली कोठून, याचें राहून राहून आश्चर्य वाटतें ! "

[महाराष्ट्र–सारस्वत, आ. ६ वी, पृ. ११९]

मुक्ताबाईच्या वयासंबंधी कै. भावे यांच्या मनात उद्भवलेली शंका परंपरेची झापडे न लावलेल्या कोणाही अभ्यासकाच्या मनात उद्भवणे साहजिक आहे. वस्तुतः ज्ञानदेवादी संतमंडळी वयाने चांगलीच प्रौढ होती, हे अनेक पुराव्यांनी सिद्ध झाले आहे. मुक्ताबाईदेखील प्रौढ होती, एवढेच नव्हे तर ती मराठी भाषेतील आद्य कवयित्रीही होती.

जन्मस्थान आणि समाधी

जनाबाईच्या नावावर खपविल्या जाणाऱ्या एका बनावट अभंगाच्या आधारे मुक्ताबाईचा जन्म शके ११९९ मध्ये झाला असे सांगितले जाते. मुक्ताबाईचा जन्मशक १२०१ असावा असेही एक मत आहे. ज्ञानदेवादी भावंडांचा जन्म आपेगावी झाला की आळंदी येथे, या मुद्द्यावरही अभ्यासकांत एकमत नाही.





मुक्ताबाईने वैशाख वद्य द्वादशी शके १२१९ मध्ये देह ठेविला. कोणी तिची निर्वाणतिथी वैशाख वद्य दशमी अशी मानतात. तिच्या निर्वाणाचे अभंग उत्तर-कालीन नामदेवांचे असल्याने त्यांत ऐतिहासिकता अशी नाही.

मुक्ताबाईची समाधी तापीतीरावरील एदलाबाद येथे दाखविली जाते. नामदेवगाथ्यातील समाधीच्या अभंगांत मुक्ताबाई महत्ग्राम (मेहुणगाव) येथे अदृश्य झाली असे म्हटले आहे. वि. ल. भावे एदलाबाद-जवळील माणगाव हे तिच्या समाधीचे गाव होते असे सांगतात (म. सारस्वत, पृ. १२०). डॉ. वि. भि. कोलते यांनी मुक्ताबाईची समाधी कोथळी या गावी असल्याचे म्हटले आहे (गिरिपर्णा, पृ. १३९). मेहुण, माणगाव, कोथळी एदलाबाद ही सर्व गावे कोसभराच्या अंतरावर असल्याने सर्वच परिसर मुक्ताबाईच्या समाधीवर हक्क सांगताना दिसतो. जवळच नामदेव-गाथ्यात निर्देशिलेले (महा०शासन आवृत्ती, अभंग ११६९, ११७१, ११८०) सोमेश्वराचे मंदिरही दाखविले जाते.

नगरचे संशोधक श्री. सुरेश जोशी यांनी मुक्ताबाईचे निर्वाणस्थान त्र्यंबकेश्वर येथील गोरक्षनाथ गुहाश्रम हे असावे असा पक्ष मांडला आहे (सकाळ, २० सप्टें. १९८९). उद्धव चिद्घनाच्या ज्ञानेश्वर चरित्रातही 'जळरुप जाली मुक्ताबाई ब्रह्मगिरीवरि सरती' असा उल्लेख येतो (म सं. प., १९·३, पृ. २१५). तुका विप्र आपल्या श्रीज्ञानेश्वरचरित्राख्यानात 'सासवडी देवा। सोपान समाधि ॥ ब्रह्मागिरीमधीं। मुक्ताबाई ॥' असे सांगतो (भा. इ. सं. मं. त्रै., व. ४६, अंक १–४, पृ. ३२). एकनाथ गाथेतील पुढील अभंगावरूनही मुक्ताबाईचे निर्वाण त्र्यंबकेश्वर येथे झाले असावे असे ध्वनित होते.

" नाथाचे आश्रमीं समाधिरहित।
मुक्तता मुक्त नाम तुम्हां ॥
महाकल्पवरी चिरंजीव शरीर।
कीर्ति चराचर त्रिभुवनीं ॥
आनंदें समाधी सदा ती उघडी।
नामस्मरणं घडोघडीं मुखोद्गत ॥
एका जनार्दनीं तुमचें नाम गोड।
त्रैलोक्यीं उघड नाम कीर्ति ॥

(साखरे गाथा, अभंग क्र. ३५४६)

सालबर्डी येथेही मुक्ताबाईचे हेमाडपंती शैलीचे भव्य समाधिमंदिर आहे.

समाधिस्थलाप्रमाणेच मुक्ताबाईचे निर्वाण कोणत्या प्रकारे झाले याबाबतही एकवाक्यता नाही. नामदेव गाथ्यातील समाधीविषयक अभंगांत 'कडाडली वीज निरंजनीं जेव्हां। मुक्ताई तेव्हां गुप्त झाली ॥' असे म्हटले आहे (महा. शासन गाथा, अभंग क्र. ११७७). उद्धव चिद्घन ती ब्रह्मगिरीवर जळरूप झाल्याचे सांगतो. एकूण, 'आली गेली कैसी आम्हां कळलें नाहीं कोठें। मुक्ताई विसर्जिली ॥' (नामदेव गाथा, अ. क्र. ११८०) हेच खरे!

'शडूस्छळी'ची साक्ष

डॉ. ढेरे यांना विसोबा खेचराचा 'शडूस्छळी' (ऊर्फ षट्स्थल) हा ग्रंथ उपलब्ध झाल्याने मुक्ताबाई व एकूण सर्वच ज्ञानदेव मंडळाच्या कालखंडाविषयी पुर्नविचार करणे अत्यावश्यक झाले. त्यांनी आपल्या 'चक्रपाणि' या ग्रंथामध्ये चक्रव्यूहाचा भेद केला खरा; परंतु त्यातून बाहेर निघणे मात्र त्यांस जमले नाही. चक्रपाणीसोबत शडूस्छळीची संहिता प्रसिद्ध न झाल्याने त्यांच्या प्रमेयांसंबंधी निर्णायक मत देणेही अभ्यासकांस कठीण जात होते. परंतु अलीकडे ही संहिता 'गुरुमाऊली' या अनियतकालिकाच्या १९८९ च्या वार्षिकांकात प्रसिद्ध झाल्याने दीर्घकाल ताणलेली उत्कंठा संपल्यात जमा झाली आहे. शिवाय, ही पोथी 'श्रीयेकनाथार्पण' केलेली असल्याने फारशी जुनी नाही हेही ध्यानात आलेले आहे.

शडूस्छळीचा विशेष म्हणजे, या ग्रंथात विसोबा खेचरांनी आपली गुरुपरंपरा सांगितलेली आहे व ती आदिनाथ–मत्स्येंद्रनाथ–गोरक्षनाथ–मुक्ताबाई–चांगदेव कृष्णनाथ–विसोबा अशी आहे. यामुळे गोरक्ष व मुक्ता-बाई यांमधील पूर्वज्ञात संबंधांवर शिक्कामोर्तब झाले आहे. विसोबांच्या या ग्रंथात लीळाचरित्राच्या काही पाठांमधून आढळणारी विक्रमादित्य–भर्तृहरी व मुक्ता-बाई यांसबंधीची कथाही येते.

आंबेजोगाईचा शिवकल्याण हा आपल्या अमृतानु-भवावरील 'नित्यानंददीपिका' या शके १५५७ मधील टीकेतही मुक्ताबाई गोरक्षनाथांची शिष्या होती असे सांगतो.

मुक्ताबाई, चांगदेव, ज्ञानदेव, चक्रधर व गोरक्षनाथ यांच्यामधील हे परस्परसंबंध ध्यानात घेतले म्हणजे पारंपरिक चार भावंडांची कथा व त्यांच्या अतिसंक्षिप्त

अनुक्रमणिका

कालखंडाच्या ऐतिहासिकतेबाबत शंका येऊ लागते.

मुक्ताबाईचे कोडे

वारकरी पंथात प्रचलित असलेल्या प्राचीन संतांच्या चरित्रकथांची जुळवाजुळव ही एकनाथकालीन आहे. त्यात विष्णुदासनामा या कथेकऱ्याचा सिंहाचा वाटा आहे. या काळातील चरित्रकथांचे आयोजन पारंपरिक लोकश्रुती, संतनामावळ्या, चरित्रविषयक नोंदी, जन्मटिपणे व ग्रंथांतर्गत निर्देश यांवर आधारलेले आहे. यामुळे त्यांत तपशील आणि इतिहास यांपेक्षा कल्पनेचा खेळच अधिक आहे. ज्ञानदेवांच्या निर्वाणानंतर तीन शतकांनी रचलेल्या या कथांत भक्ती, मनोरंजन व अतिमानुषी चमत्कारांची रेलचेल आहे. विष्णुदासनाम्याने उत्तरायुष्यात महानुभाव पंथ स्वीकारल्याने त्यास त्या परंपरेत प्रचलित असलेल्या माहितीचाही उपयोग झाला असावा.

वस्तुतः मुक्ताबाईच्या जीवनकथेतील विसंगती येथेच संपत नाहीत. ज्या चार भावंडांची कथा, परंपरा इतक्या भक्तिभावाने शतकानुशतके गात आली आहे, त्यांतील नायक ज्ञानदेव हे आपल्या साहित्यात निवृत्ती-खेरीज कोणत्याही भावंडाचा चुकूनही निर्देश करीत नाहीत, हे कसे ? किंबहुना, ज्ञानेश्वरीत स्त्री-पुरुष-संबंधांच्या नाना भावबंधांचा आढळ होतो; परंतु बंधुभगिनीच्या भावबंधाचा त्यात संपूर्ण अभाव आहे, असे का व्हावे ? विशेष म्हणजे, ज्ञानदेवादी भावंडांच्या जन्मग्रामी आपेगाव येथे जे ऐतिहासिक अवशेष आहेत त्यांत ज्ञानदेवांचे पणजोबा त्र्यंबकपंत यांच्या समाधी-शिवाय निवृत्तिनाथ आणि ज्ञानदेव या दोघांचीच स्मारके आहेत. सोपानदेव आणि मुक्ताबाई यांचे तेथे काहीच नाही. याचा अर्थ काय समजायचा ?

नामदेव-गाथ्यातील ' तीर्थावळि ' प्रकरणामध्ये तीर्थाटणाच्या मावंद्यासाठी अनेक संतमंडळी जमलेली आढळतात. त्यांत ज्ञानदेव, नामदेव, परसा भागवत, निवृत्ती, सोपान, विसोबा खेचर, नरहरी सोनार, जनमित्र, सांवता माळी, जाल्हण, चोखामेळा, आसंद सुदामा, भक्तवत्सल, गोरा कुंभार इतक्या संतांची वर्दी लागते; परंतु मुक्ताबाईची मात्र गैरहजेरी आहे. असे का व्हावे ? याचा अर्थ एवढाच दिसतो की, तीर्थावळीची रचना करणाऱ्या कवीला काही ठरावीक संतच ज्ञात होते व त्यात मुक्ताबाईचा समावेश झालेला नव्हता.

नामदेव-गाथ्यातील आदि, समाधि, तीर्थावळि व समाधिमहिमा ही सर्व प्रकरणे मूलतः एकनाथकालीन असून त्यांच्या रचनेत कमीत कमी विष्णुदासनामा, परिसा भागवत, जनी जनार्दन, उद्बोधनाथ व शिंपी-नामा या उत्तरकालीन कवींचा हातभार लागलेला दिसतो. जागोजागी आढळणारे आळंदी माहात्म्य वा पंढरी माहात्म्य ही क्षेत्रोपजीवी पंडितांची करामत आहे. या गाथ्यातील समाधिमहिमा प्रकरणामधील अभंग क्र. ९७४ वरून (महा. शासन आवृत्ती) असे दिसते की, ज्ञानदेव समाधी घेणार आहेत हे सोपानदेवांस माहीतच नव्हते. समाधीचे वृत्त ऐकताच ते कोठून तरी वोसंडत आले, असे वर्णन येते.

शके १६४२ च्या सुमारास लिहिलेल्या नाभा-जीच्या भक्तमाल ग्रंथात ज्ञानेश्वर-चरित्र येते; परंतु त्यातही मुक्ताबाईचा निर्देश नाही.

तुकाराम महाराज पंढरपूरचे माहात्म्य गाताना अनेक साधुसंतांची नामावळी सादर करतात. त्यात निवृत्ती, ज्ञानदेव, सोपान, चांगदेव, नामदेव, नागो जन-मित्र, नरहरी सोनार, रोहिदास, कबीर, परसा भागवत, सूरदास, सांवता, चोखामेळा, एकाजनार्दन, कान्हो पाठक, मिराबाई यांची वर्दी लागते; परंतु मुक्ता-बाईची मात्र गैरहजेरी आहे (तुकाराम गाथा, महा० शासन आवृत्ती, अभंग क्र. १५६८).

अद्‌भुताची पेटी

डॉ. शं. दा. पेंडसे यांनी म्हटले आहे, "अद्‌भुताच्या पेटीत इतिहास ठेवला म्हणजे तो सुरक्षित राहतो कारण लोकांना चमत्कारांची आवड असल्यामुळे या अद्‌भुत कथा पिढ्यानुपिढ्या सांगितल्या जातात. म्हणून इतिहास लेखनाची ही जुनी पद्धती लक्षात घेऊन अद्‌भुत काढून इतिहास तेवढा घेतला पाहिजे" (ज्ञानदेव आणि नामदेव, पृ. २६५).

ज्ञानदेवादी भावंडांचे लौकिक चरित्र हे अद्‌भुताच्या भल्या मोठ्या पेटाऱ्यासारखे आहे. त्यातील बव्हंश घटनांवर अंधश्रद्धेशिवाय विश्वास ठेवणे कठीण आहे. भिंत चालविणे, रेड्यामुखी वेद म्हणविणे, रेड्याला मारलेल्या फटक्यांचे वळ स्वतःच्या अंगावर उठविणे, पाठीवर मांडे भाजणे, मृत व्यक्तीस जिवंत करणे, किंवा त्यांस भोजनासाठी निमंत्रित करणे, मशिदीकरवी ' मी हिंदूंची आहे ' असे वदवून घेणे, खापरापासून सुवर्णमुद्रा बनविणे अशांसारखे नाना चमत्कार त्यांच्या चरित्रात कोंबले आहेत. अशा घुसडखोरांचा समाचार





अनुक्रमणिका

घेताना मा. दा. आळतेकर म्हणतात,

" पैठणला ज्ञानदेवांनी केलेले चमत्कार हा त्यांचा थोरपणा प्रस्थापित झाल्यावर त्यांच्यावर पुढील पिढीतील बावळट भाविकांनी किंवा स्वत:ला चमत्कार असणारे साधू म्हणविणाऱ्या लफंग्यांनी केलेले दिसतात. "

" ज्यांची मुंजही झालेली नाही, पैठणच्या समस्त ब्रह्मवृंदाने ज्यास नकार दिला त्यास कोण ब्राह्मण म्हणून श्राद्धास बोलावणार? पितर बोलावले खरे. मग ते आले कोठून? पितृलोकातून? मग पुनर्जन्माचे काय? भाविकता जरी म्हटली तरी त्यात सुसंगतता हवी! "

(श्री ज्ञानदेव, १९४०, पृ. ५७, १३९).

इतिहासाचार्य वि. का. राजवाडे आपल्या ज्ञानेश्वरीच्या प्रस्तावनेत लिहितात,

" सध्यां भक्तिमार्गी लोक इतके गचाळ झाले आहेत कीं व्याकरण, व्युत्पत्ति, इतिहास, शास्त्र यांची त्यांना बिलकुल पर्वा राहिलेली नाहीं. वाटेल तें चिताड त्यांच्या हातीं दिलें व तें ज्ञानेश्वराचें, नामदेवाचें किंवा तुकारामाचें आहे असें सांगितलें म्हणजे तें त्यांना शिरसामान्य होतें. खरें, खोटें, विश्वास्य, अविश्वास्य हा भेदभाव ते करीत नाहींत त्यामुळें झालें आहे काय कीं, त्यांना ज्ञानेश्वरीचा खरा अर्थ हि कळत नासा झाला आहे. "

(शं. गो. तुळपुळे संपादित ज्ञाने., प्रस्ता., पृ १११)

महानुभाव साहित्याचे ऐतिहासिक महत्त्व

ज्ञानदेवांच्या कालखंडाची प्रचलित उभारणी ही प्राधान्येकरून नामदेवगाथ्यात संग्रहित केलेल्या चरित्रात्मक प्रकरणांवर आधारलेली आहे. या प्रकरणांतील घटनांच्या ऐतिहासिकतेच्या व विश्वसनीयतेच्या मर्यादा अभ्यासकांनी वारंवार दाखवून दिल्या आहेत. ज्ञानदेवादी संतांबाबतचा समकालीन पुरावा हा फक्त लीळाचरित्रात उपलब्ध होतो. लीळाचरित्रातील विठ्ठलवीरु कथन, ज्ञानदेवां झोटींग प्रसन्न, पर्वतीं क्रीडा, मुगताबाईये भेटी, बोल्हा बारीया स्तीती या सर्व लीळांचे मूळ पाठ ज्ञानदेव, मुक्ताबाई व चक्रधर ही मंडळी समकालीन होती व त्यांचे परस्परांशी संबंध आले होते, या घटनांचे अस्सल पुरावे होत.

चार भावंडांच्या कल्पिताचे मूळही महानुभाव साहित्यात शोधता येते. ज्ञानदेवांनंतर शंभर-सव्वाशे वर्षांनी झालेल्या चाल्हणशिष्य नृसिंहाने संकेतगीता या नावाची गीता-टीका लिहिली आहे. अनेक गीता-टीका उपलब्ध असताना आपण ही नवी गीता-टीका लिहिण्यास का उद्युक्त झालो हे सांगताना तो म्हणतो,

" भूषण कवी भास्करासारिखे : निवृत्ती सोपान ज्ञानदेवो निके : तयांची सरी केंवी ठाके : दैवहत ।। शंकरभाष्य शंकरानुसारु : ज्ञानदेवो बोलिला अतिपसारू : तया अद्वैती भारू : भणौनि लाठा अर्थू ।। श्रीधराचार्य पंडितश्रेष्ठु : पदव्याख्यानी स्पष्टु : परि पदार्थज्ञानेंवीण द्रघष्टु : अर्थु केंवी सुचे ।। लाडा रामेया भाओ सुचला : परि तो आवरोनि बोलिला : गंगाधरें अर्थू केला : तो परक्रमें चि ।। एवं टीकाकारां समस्तां : गीतार्थाची अपूर्णता : तो बिल्वकापुरीं महिंद्र पंडिता : श्रीगुरू निरुपिते जाले ।। "

(महा सारस्वत, आ. ६ वी, पृ. १८०-१८१)

एकनाथपूर्व काळातील साहित्यात लीळाचरित्रानंतर ज्ञानदेवांचा निर्देश करणारे ग्रंथ दोनच होत. यांतील पहिला ग्रंथ शके १२२४ मधील महेश्वर पंडितकृत 'ऋद्धिपूर माहात्म्य' हा होय. 'संकेतगीता' हा दुसरा ग्रंथ. संकेतगीतेतील नृसिहाने घेतलेल्या प्रस्तुत आढाव्यात भूषण, भास्कराचार्य (भास्करभट्ट बोरीकर), पंडित श्रीधराचार्य (भागवत-टीकाकार), रामय्या लाड (?), गंगाधर (?) या गीता-टीकाकार मंडळींबरोबरच निवृत्ती, सोपान व ज्ञानदेव यांचा निर्देश गीता-टीकाकार म्हणून एकत्रितपणे आला आहे. त्यांतील अनुक्रम चिंत्य आहे. त्याचप्रमाणे 'ज्ञानदेव' हे अभिधानही चिंत्य आहे. लीळाचरित्र, ऋद्धिपूर माहात्म्य व संकेतगीता हे तिन्ही ग्रंथ ज्ञानदेवांचा निर्देश 'ज्ञानदेव' असाच करतात. ज्ञानदेवांचा 'ज्ञानेश्वर' होणे ही घटना एकनाथकालीन आहे.

नृसिहाने निवृत्तिनाथांची 'निवृत्तिदेवी' वा 'निवृत्तेश्वरी', सोपानदेवांची 'सोपानदेवी' व ज्ञानदेवांची 'ज्ञानदेवी' या गीता-टीका अभ्यासिल्या होत्या असे दिसते. म्हणजे निवृत्ति, सोपान व ज्ञानदेव हे त्रिकुट प्रथम गीता-टीकाकार म्हणून समोर येते. याचेच पुढे कथाकारांनी भावंडांमध्ये परिवर्तन केले असे वाटते. ज्या काळात या कथांची निर्मिती झाली तेव्हा ज्ञानदेवांनंतर तीन शतके उलटून गेली होती व तो सर्वंच कालखंड स्मृत्य व शेष झाला होता.

संतमालिकांतील मुक्ताबाई

प्राचीन मराठी साहित्यात संतमालिका वा संतमाळ

या नावाचा काव्यप्रकार आढळून येतो. संतमालिकांचा मूळ हेतू भगवद्भक्तांचे व त्यांनी केलेल्या अलौकिक कार्यांचे सदा स्मरण व्हावे असा असला तरी पुढे त्यास पुण्यकर्माची पदवी प्राप्त होते. या संदर्भात वि. ल. भावे लिहितात, "संत पुरुषांच्या स्मरणानें सौख्य व आनंद प्राप्त होईल, हें सांगणें ठीक आहे. पण तीन पारायणांनीं पुत्रप्राप्ति होईल, सात पारायणांनीं रोग दूर होईल, चौदांनीं कारागृह टळेल इत्यादी कोष्टकें कवि देऊ लागला म्हणजे थोडें हसूंच येते."

मराठीतील देवदास, उद्धवचिद्धन, मुकुंद, नारायणनाथ, नारायण केसरी, जयरामसुत, शिवराम, रंगनाथ, उद्धवसुत, सिद्धचैतन्य, शिवसुतप्रभु इ. कवींच्या संतमालिका एके काळी बऱ्याच प्रचारात होत्या. त्यांतील काही संतमालिका कै. भावे यांनी शके १८२७ मध्ये 'महाराष्ट्र-कवि' मासिकात प्रसिद्ध केल्या आहेत. या सर्व संतमालिकांची रचना एकनाथोत्तर कालखंडात, म्हणजे साधारणपणे इसवीसनाच्या सतराव्या-अठराव्या शतकांत झालेली असल्याने त्यांतून ज्ञानदेवादी चार भावडांची वर्णी एकत्रितपणे लागलेली दिसते. असे असले तरी पद्यरचनेच्या सोयीसाठी त्यांचे अनुक्रम मात्र बदललेले दिसतात. रंगनाथांच्या संतमाळेत निवृत्ती, ज्ञानेश्वर, सोपान हे ब्रह्मा, विष्णू, महेश या तीन देवांचे अवतार व मुक्ताबाई ही मूळमाया होय, असा नामदेवी परंपरेचा अनुवाद झालेला आढळतो.

"गैनी निवृत्ति ज्ञानेश्वर। सोपान मुक्ताई अवतार।
ब्रह्मा विष्णू महेश्वर। मूळमाया ही चवथी ॥२४॥"

जयरामसुताच्या मालिकेत मुक्ताबाईच्या जोडीस चांगदेव येऊन बसतो. उद्धवचिद्धनाच्या मालिकेत चांगदेवाबरोबर नामदेवही येतो.

"चांगदेव नामदेव। निवृत्तिदेव ज्ञानदेव।
हे प्रत्यक्ष देवाधिदेव। सोपानदेव मुक्ताबाई ॥२५॥"

शिवरामाच्या मालिकेत मुकुंदराजाची वर्णी ज्ञानदेवापूर्वी लागते; परंतु उद्धवसुताच्या मालिकेत मात्र त्यास पश्चात्स्थान प्राप्त होते. सिद्धचैतन्याच्या संतमालिकेत या भावंडांची फारकत होते व मुक्ताबाईचा क्रम बऱ्याच उशिरा येतो.

"वडवाळसिद्ध नागनाथ। मुकुंदराज जडभरत।
वटेश्वर निवृत्तिनाथ। पुरला हेत सर्वांचा ॥ ६ ॥
जगमित्र नागा ज्ञानेश्वर। सोपान कोनेरि गंगाधर।
पिसाबहिरा क्षुकसागर। ब्रह्मानंदें हेलावे ॥ ७ ॥
...... मुद्गलभट मुक्ताबाई ॥ ९ ॥"

जिला एकनाथपूर्व म्हणता येईल अशी एकच संतमालिका आजवर प्रसिद्ध झालेली आहे. आपल्या प्राचीन मराठी कवितांच्या दुसऱ्या खंडात पृष्ठ ८४ वर ज. शा. देशपांडे यांनी नामा पाठकाच्या नावावर मोडणारी सरस्वती-महाल ग्रंथालयातील एक संतमालिका सादर केली आहे. ही मालिका नामा पाठकाची नसावी असा त्यांचा कयास आहे. विशेष म्हणजे या मालिकेत मुक्ताबाईचा निर्देश दोनदा येतो; एकदा सोपानाबरोबर तर एकदा चांगदेवाबरोबर.

"मस्तकी चीदांबराचा हस्त। पडता मन जाहाले मस्त। स्वरुपी राहीलो स्वस्त। आखंडीत ॥ १ ॥ नीवृती ललाटी स्थापिला। सोपान मुक्ताई वेल्हाळा। ज्ञानदेव तीसरा डोळा। प्रकाशेक ॥ २ ॥ मछेंद्र गोरक्ष हे कर्ण। ईडा मृत्युंजय आपण। पींगळा एका जनार्दन। सुषुम्नेसी ॥३॥ चांगा मुक्ता दोन्ही कर। कुक्षी मी आणी खेचेर। ... इ."

एवंच, संतमालिकांची साक्ष ज्ञानदेव कालखंडाची रहस्ये उलगडण्यास फारशी उपयोगाची नाही. याचे प्रमुख कारण म्हणजे या मालिकांची रचना बरीच उत्तरकालीन आहे. त्यांमधील संतनामांचा अनुक्रमही ऐतिहासिक अनुक्रमाशी सुसंगत असेल असा भरंवसा देता येत नाही.

भावंडे दोनच ?

निवृत्तिनाथ हे ज्ञानदेवांचे गुरू होते, असे परंपरा सांगते. ज्ञानेश्वरीतही जागोजागी तसे निर्देश आढळतात. किंबहुना, निवृत्तिनाथांनी लिहिलेल्या गीता-टीकेचा ज्ञानेश्वरी हा विस्तार असावा असे अठराव्या अध्यायातील काही ओव्यांवरून दिसून येते.

"एवं गुरुक्रमें लाधलें। समाधिधन जें आपुलें।
तें ग्रंथें बांधौनि दिधलें। गोसावी मज ॥"

(ज्ञाने. १८·१७६३, दांडेकर प्रत)

गुरु-शिष्य संबंधाप्रमाणेच निवृत्तिनाथ आणि ज्ञानदेव यांचा ज्येष्ठ आणि कनिष्ठ बंधुत्वाचा संबंध होता असे परंपरा सांगते. परंतु ज्ञानेश्वरीत जागोजगी ज्ञानदेव स्वतःला 'निवृत्तिसुत' असे म्हणवितात. पंधराव्या अध्यायात तर, मी श्रीगुरुंचे एकुलते एक तान्हें मूल आहे, असे ज्ञानदेव सांगतात.

"जे तान्हेनि मिया अपत्यें। आणि माझे गुरू एकलौते।
म्हणौनि कृपेसि एकहातें। जालें तिये ॥"

[ज्ञाने. १५.१९]

मग निवृत्तिनाथ आणि ज्ञानदेव यांचे संबंध पिता-पुत्राचे होते की बंधू-बंधूंचे होते? एके काळी, भारद्वाजांनी हे संबंध पिता-पुत्राचे असावेत असे प्रतिपादिले होते (ज्ञानदेव व ज्ञानेश्वर, पृ. १३). या विषयाच्या संदर्भात 'चक्रपाणि'च्या प्रस्तावनेत कै. नरहर कुरुंदकरांनी लिहिले आहे,

"कोणे एके काळी ज्ञानेश्वरीत ज्ञानदेव स्वतःचा उल्लेख निवृत्तिसुत करतात, हा मुद्दा वादाचा झाला होता. निवृत्ती हे ज्ञानेश्वरांचे गुरू की पिता, असा तो वाद होता. शिष्याचा सुत म्हणून उल्लेख करण्याची पद्धत आहे असे सांगून हा वाद मिटवला गेलेला आहे. पण तेराव्या शतकात गुरूचा पित्याप्रमाणे उल्लेख करण्याची प्रथा असल्याचे फारसे पुरावे यापूर्वी देण्यात आलेले नव्हते. विसोवा खेचर स्वतःला कृष्णाचा सुत म्हणवतात, कृष्णाचा कुमर म्हणवतात. गोरखनाथांना मत्स्येंद्रनाथांचा पुत्र म्हटले जाते. विसोवा मुक्ताबाईला गोरखनाथांची कन्या म्हणतात; शिष्यपरंपरेला वंश म्हणतात. हे सगळे जवळपास समकालीन उल्लेख आहेत. यांमुळे तेराव्या शतकात गुरूचा पित्याप्रमाणे उल्लेख करण्याची प्रथा सर्रास रूढ होती आणि सुत, पुत, कुमर, दुहिता हे सर्व शब्द शिष्यवाचक आणि तात, पिता हे शब्द गुरुवाचक वापरले जात होते, असे ठरते." (चक्रपाणि, पृ. ३५)

कुरुंदकरांच्या सिद्धान्ताला पोषक असा पुरावा लीळाचरित्रातही सापडतो. लीळाचरित्राच्या काही पोथ्यांतून 'वीठलु बीरु कथन' या लीळेत विठ्ठल-पंतांच्या पुत्रांचा निर्देश 'तयाचे पुत्र जातिपदें करीति : ते वीठलु रखुमीणि अभंगीं घालीति' अशा प्रकारे येतो. हे अभंगांमध्ये विठ्ठलरखुमाई घालणारे कवी कोण? आपल्या ते ज्ञानदेवच असले पाहिजेत हे निर्विवाद होय. आपल्या अभंगांत 'बापरखुमादेवीवरु विठ्ठलु' ही मुद्रा घालणारे ज्ञानदेव हे एकमेव कवी होत. ज्ञानदेव व चक्रधर हे समकालीन होते, या वास्तवाचा बळखळ पुरावा 'वीठलु बीरु कथन' व 'ज्ञानदेवां झोटींग प्रसन्न' या लीळांनी पुढे आणला आहे. त्याचबरोबर निवृत्ती व ज्ञानदेव हे विठ्ठलपंतांचे पुत्र होते हे सत्यही प्रकाशात आले आहे. लीळाचरित्राच्या साक्षीमुळे निवृत्ती व ज्ञानदेव यांचा संबंध पिता-पुत्रांचा नसून गुरू-शिष्यांचा होता हेही सिद्ध झाले आहे. एवढेच नव्हे तर, ज्ञानेश्वरीकार ज्ञानदेव व अभंगकार ज्ञानदेव ह्या दोन भिन्न व्यक्ती होत्या काय या वादावरही पडदा पडला आहे. त्याचप्रमाणे, ज्ञानदेवादींचे प्रचलित जन्ममृत्युशक हे भ्रामक आहेत हेही सिद्ध झाले आहे. 'ज्ञानदेवां झोटींग प्रसन्न' या लीळेमधून ज्ञानदेव हे रामदेवराव यादवाचे राजगुरू होते व त्यांचा या राजकुटुंबाशी घनिष्ट स्वरूपाचा वैयक्तिक संबंध होता हेही दिसून आले आहे. परंपरेने या मुद्द्यावर संपूर्ण मौन राखले आहे.

मुक्ताबाईच्या वयाचा दाखला

ज्ञानदेवांच्या चरित्रकारांना त्यांच्या लौकिक चरित्राची फारच जुजबी माहिती होती. तिची जुळवा-जुळव करताना त्यांनी चार भावंडांची कथा उभी केली. त्यांचे जन्ममृत्युशकही त्यांस ज्ञात नव्हते. बाळछंद अभंग व सच्चिदानंदांच्या ज्ञानेश्वरी-समाप्तिलेखाच्या आधारे त्यांनी त्यांस बावीस वर्षांचे करून टाकले. मग कोणी सांगितले, ज्ञानदेवांनी वयाच्या बाराव्या वर्षी ज्ञानेश्वरी लिहिली. कोणी सोळाव्या किंवा अठराव्या वर्षी तिची रचना करविली. आता एवढ्या अत्यल्प वयात शृंगारासह प्रगाढ भौतिक आणि पारमार्थिक ज्ञान प्राप्त कसे व्हावे? मग त्यांना ज्ञानेश्वरीमध्ये 'तैशी दशेची वाट न पाहतां। वयसेचिया गांवा न येतां। बाळपणींच सर्वज्ञता। वरी तयातें ॥' (ज्ञाने. ६.४५३) ही ओवी सापडली. मग ज्ञानदेव हे सिद्धप्रज्ञ होते व या ओवीत त्यांनी स्वतःचेच वर्णन केले आहे, असा कांगावा त्यांनी सुरू केला. वस्तुतः भगवद्गीतेतील 'तंत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम्। यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनन्दन' (गीता ६.४३) या श्लोका-वरील भाष्याचा ज्ञानदेवांच्या लौकिक चरित्राशी जोडणे म्हणजे वडाची साल उंबराला जोडण्यासारखेच होय व ते हरदासी विद्वानच करू जाणोत!

यादवकालीन भाषेतील बारकाव्यांचे सुतराम् आकलन नसलेल्या या हरदासी पंडितांनी मुक्ताबाईला तेराशे वर्षांचे व चांगदेवाला चौदाशे वर्षांचे वय बहाल करून ब्रह्मदेवालाही या स्पर्धेत मागे टाकले. त्यांस त्यांनी वयस्तंभिनी विद्येचे वरदान दिले व सर्व तार्किकता आणि ऐतिहासिकता यांना हरताळ फासून शतकानुशतके काळवंचना करीत जगत ठेवले. मुक्ताबाई व चांगदेव यांच्या आयुर्मानाच्या मुद्द्यावर पंडितांची अशी कोंडी का व्हावी?





मुक्ताबाईच्या दीर्घायुष्याचे रहस्य लीळाचरित्रात दडलेले आहे. त्याचा मूलस्रोत 'मुगुताबाइये भेटी' या पूर्वार्धाच्या तेविसाव्या लीळेत आढळतो. या लीळेत सालबर्डीच्या डोंगरावर चक्रधरांची मुक्ताबाईशी भेट होते त्या प्रसंगाचे कथन आले आहे. महदायिसा चक्रधरांस विचारते, "हां जी : तेयांचेया तपा कीतीसें वरीसें भरलीं जी ?" चक्रधर सांगतात, "बाइ तेयांचेया तपासी : तेरासें वरीखां भरलीं आणि एणें तेथ बारा वरीखें राज्य केलें :"

या संवादातील 'तेरासें' या शब्दाचा अर्थ ध्यानात न आल्याने पंडितांनी मुक्ताबाईला 'तेरा शें' वर्षे तपश्चर्या करण्याचे श्रेय दिले. वस्तुतः '–सें' या परसर्गाचा येथील अर्थ 'सुमारे, अंदाजे, अनुमानाने, साधारणतः' अशासारखा आहे. हा परसर्ग मुळात ऐसा– ऐसें या क्रियाविशेषणापासून समाकर्षणाने उद्‌भूत झालेला असून विशेष्याच्या लिंग-वचनास अनुसरून –सा, –शी, –सें, –से, –श्या, –शीं या स्वरूपात आजही वापरात आहे. या संवादातील 'कीतीसें' या शब्दातही हा 'सें' परसर्ग आढळून येतो.

क्रमांक दोनच्या अज्ञात लीळेचा एक भिन्न पाठ 'ह' प्रतीत उपलब्ध आहे (तत्रैव, पृ. ७५४). त्यात मीननाथाच्या जन्मासंबंधी कथन करताना "तेथीलु रावो मारिला होता : तेयाचीया बारासें राणीयां घरीं पातलीया होतीया :" असा उल्लेख येतो. यातील 'बारासें' या अंकाचा अर्थ 'सुमारे बारा' असा आहे. कारण त्याच लीळेच्या एकी वासनेत "उठिला : बारा राणीयांतें एकीं भुइरीं घातलीया :" असा पाठ येतो. संदर्भही त्याच कथेचा आहे.

एवंच, चक्रधरांच्या कथनाप्रमाणे ते पर्वतीं बारा वर्षे होते; व मुक्ताबाई सुमारे तेरा वर्षे होती. मुक्ताबाई पर्वतीं तेराशें वर्षे तपश्चर्या करीत होती असा अर्थ बिलकूल नाही. तेरा वर्षांच्या तपश्चर्येने मुक्ताबाईच्या जटा, नखे वगैरे बेसुमार वाढणे सहज शक्य आहे. प्रस्तुत लीळेत ती वृद्धा होती असे कोठेही म्हटलेले नाही. तरीही लीळाचरित्राचे अर्वाचीन भाष्यकार तिला वृद्धा योगिनी बनवून टाकतात. सालबर्डीला चक्रधरांना भेटलेली मुक्ताबाई ही विरक्त झालेली, तरुण, रूपसंपन्न अशी अचलपूरची राजकन्या होती. उत्तरायुष्यात ही ज्ञानदेव-मंडळात सामील झाली असावी.

मुक्ताबाईप्रमाणे, तिचा महान शिष्य चांगदेव हा तापीतीरावरील आश्रमात चौदाशें वर्षे काळाचा अतिक्रम करीत बसलेला होता, असे निळोबादी चरित्रकार सांगतात. मुक्ताबाई तेराशें वर्षांची असल्यावर तिचा शिष्य चौदाशें वर्षांचा असल्यास नवल काय ? माझी अशी धारणा आहे, की या चांगदेवासंबंधीही एखादी अज्ञात लीळा अस्तित्वात असावी. चांगदेवाने वाराणसी येथील विवरात जी योगसाधना केली तिचा काळ सुमारे चौदा वर्षे असावा व तिचा निर्देश 'चौदासें' या शब्दाने झाला असावा. भाषिक अज्ञानातून या 'चौदासें' चे 'चौदा शें' मध्ये परिवर्तन झाले असावे.

मुक्ताबाई आणि गोरक्षनाथ

मुक्ताबाई ही मूलतः एक नाथपंथीय योगिनी होती. चांगदेव हा तिचा महाशिष्य. चांगदेवापासून पुढे हिची शिष्यपरंपरा वाढली. या चांगदेवाचे एक 'गुरुपरंपरा' प्रकरण त्रुटित स्वरूपात डॉ ढेरे यांना उपलब्ध झाले. त्यामध्ये दिलेल्या नाथपरंपरेत मुक्ताबाई ही साक्षात गोरक्षनाथांची शिष्या होती, असा उल्लेख येतो.

"ऐसा नाथपंथ आदिनाथ समर्थ ।
मत्स्येंद्र गोरखनाथा उपदेशिती ॥
गोरक्षें अनुग्रह मुक्ताईस केला ।
पंथ सांगितला नाथाचा हा ॥
मुक्ताई उपदेशी चांगा वटेश्वर ।
नाथ पंथ साचार आमुचा असे ॥ "

(गुरुमाऊली, अंक २, पृ. २१५)

मुक्ताबाई आणि गोरक्षनाथांच्या परस्परसंबंधांचे निर्देश विसा खेचराच्या 'शडूस्छळि' मध्येही आढळतात. या ग्रंथाच्या समाप्तिलेखात खेचराने दिलेल्या गुरुपरंपरेत मुक्ताबाईस गोरक्षनाथांचा अनुग्रह होता असे स्पष्ट म्हटले आहे.

"तो आदिनाथु इश्वरु । मिननाथ तो मचिंद्र ।
तयाचा होये कुमरु । गोरक्षीनाथु ॥
गोरक्षीचि दुहिता मुक्ताइ । चांगया वटश्वरु पाही ।
उन्मेषु रामकृष्ण तोहि । वींसु चांगयाचा ॥
तोचि हा संप्रधारु आदिनाथांचा ।
श्रीगोरक्षीनाथें प्रगट केला साचा ।
तोचि विचारु कथीला योगाचा । कृष्णसुतें ॥ "

(शडूस्छळि, [illegible] ६७२–६७४)



अनुक्रमणिका

ज्ञानेश्वरीच्या अठराव्या अध्यायात ओवी क्र. १७५१ पासून १७६३ पर्यंत ज्ञानदेवांनीही आपली गुरुपरंपरा सांगितली आहे. ती आदिनाथ–मत्स्येंद्रनाथ –गोरक्षनाथ–गहिनीनाथ–निवृत्तिनाथ–ज्ञानदेव अशी असल्याचे समजून येते. या गुरुपरंपरेच्या यादीत मत्स्येंद्रनाथाचा शिष्य चौरंगीनाथ याचाही उल्लेख येतो. एवढी सर्व नामावळी दिली असताना तिच्यामध्ये गोरक्ष-परिवारातील महायोगिनी मुक्ताबाई हिचे नाव का येऊ नये ? याचे कारण इतकेच दिसते, की ज्ञानेश्वरीचे लेखन पूर्ण होईपर्यंत ज्ञानदेव आणि मुक्ताबाई यांची भेटच झालेली नसावी. आयुष्याच्या अंतिम दशकात ज्ञानदेव जेव्हा योगमार्गाकडून भक्तिमार्गाकडे वळले तेव्हा ती ज्ञानदेव-मंडळात सामील झाली असावी.

गहिनीनाथ आणि डॉ. ढेरे यांचे गणित

निवृत्तिनाथांना गहिनीनाथांचा उपदेश होता. त्याचप्रमाणे त्यांचे आजोबा गोविंदपंत व आजी निराई यांसही गहिनीनाथांचा उपदेश होता, असे नामदेवगाथ्यातील ‘ज्ञानदेवांची आदि’ सांगते.

“गोविंदा विश्रांती गहिनीनाथ” (अभंग ८७२)

“निराईस प्रेम गहिनीनाथीं” (अभंग ८७३,८७४)

निरंजनमाधवानेही आपल्या ‘श्रीज्ञानेश्वरविजय’ या ग्रंथात या माहितीचाच अनुवाद केला आहे.

(ज्ञा. वि. १.१८–२०)

हे जर खरे असेल, तर या आजोबा-नातवांची त्या वेळी वये तरी काय असतील ?

या संदर्भात आपल्या ‘श्रीगुरु गोरक्षनाथ : चरित्र आणि परंपरा’ (१९५९) या ग्रंथात पृ. १४० वर डॉ. रा. चिं. ढेरे यांनी ज्ञानदेवपूर्व कालखंडाचे एक गणित मांडले आहे; व त्याचाच पुनरुच्चार त्यांनी ‘गुरुमाऊली’ वार्षिकाच्या उपरिनिर्दिष्ट विशेषांकात केला आहे (पृ. ६०). डॉ. ढेरे म्हणतात :

“शके १२१० च्या सुमारास ब्रह्मगिरीवर निवृत्तिनाथांना गहिनीने प्रबोधिले हे सर्वांस माहीतच आहे.

निवृत्तीचा जन्म इ. स. १२७३ मधील. निवृत्तीस गहिनीचा उपदेश इ. स. १२८८ च्या सुमारास वा काही वर्षे त्यापूर्वी मिळाला असावा. निवृत्तीला उपदेश दिल्यानंतर गहिनीच्या कर्तृत्वासंबंधी काहीही पुरावा ज्ञात नाही. अर्थात, इ. स. १२८८ हा गहिनीचा अखेरचा काळ असावा.

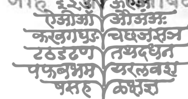
निवृत्तींचे आजा-आजी गोविंद-निराई यांना गहिनीचा उपदेश असल्याचे वर उल्लेखिलें आहेच. तेव्हा गोविंदपंतांचा काळ कोणता ते पाहिले पाहिजे. गोविंदपंतांना मूल (विठ्ठलपंत–ज्ञानेश्वरांचे वडील) ५५ व्या वर्षी झाले. या मुलाचे लग्न झाल्यावर लवकरच गोविंद–निराईचा अंत झाला. त्यामुळे साधारणतः गोविंदपंतांचा जीवनकाल (विठ्ठलपंतांचे लग्न विशीच्या सुमारास झाले असे गृहीत धरून) ७५ वर्षांचा ठरतो. निवृत्तिनाथांचा जन्म (इ. स. १२७३) विठ्ठलपंतांच्या ३५ व्या वर्षी धरला तर (१२७३–३५) इ. स. १२३८ हा विठ्ठलपंतांचा जन्मकाल येतो. त्या वेळी गोविंदपंतांचे वय ५५ असल्यामुळे गोविंदपंतांचा जन्म (१२३८–५५=) ११८३ च्या सुमारास झाला असावा, असे अनुमान निघते. अर्थात्, गोविंदपंतांचा जीवनकाल इ. स. ११८३ ते १२५८ असा ठरतो. म्हणजे स्थूलमानाने इ. स. १२०० च्या सुमारासही गहिनीचे अस्तित्व असावे, असे म्हणण्यास हरकत नाही.”

याच ग्रंथात डॉ. ढेरे यांनी अनेक पुराव्यांची विचिकित्सा करून गोरक्षनाथांचा संभाव्य काळ इ. स. १०५० ते ११५० असा ठरविला आहे (तत्रैव पृ. ४२). ढेरे यांचे गणित खरे मानले, तर इ. स. ११५० पूर्वी गहिनीनाथांना गोरक्षनाथांकडून गुरुदीक्षा मिळाली असे होते. ही दीक्षा गहिनीनाथांस वयाच्या विशीमध्ये मिळाली असे मानल्यास गहिनीनाथांचा जन्म इ. स. ११३० मध्ये झाला असे होते. आता इ. स. ११३० पासून इ. स. १२८८ मध्ये निवृत्तिनाथांस दीक्षा देईपर्यंत गहिनीनाथांच्या वयाला कमीत कमी १५८ वर्षे होतात ! गहिनीनाथांसंबंधी ज्ञात साहित्यात ते एवढे वृद्ध असल्याचा निर्देश नाही.

या गणिताने मुक्ताबाईचीही अशीच पंचाईत होते. मुक्ताबाईस गोरक्षाने आपल्या मृत्युसमयी दीक्षा दिली व त्या वेळी तिचे वय अजमासे तीस असे क्षणभर मानले तरी इ. स. १२४५ च्या सुमारास चक्रधरांच्या भेटीसमयी तिला सव्वाशे वर्षांची मानावी लागते !

भ्रामक गृहीतक

या सर्व विसंगतींचे मूळ ज्ञानदेव कालखंडासंबंधीच्या भ्रामक गृहीतकामध्ये आहे. जनाबाईच्या ज्या अभंगावर ही सारी इमारत उभी आहे ते अभंग बनावट आहे.





चार भावंडांच्या कथेला ऐतिहासिक आधार नाही. ज्ञानदेवांच्या पूर्वजांसंबंधी माहिती देणाऱ्या सनदा निखालस बनावट आहेत. बोपदेवाच्या नावावर मोडणारे संस्कृत शुद्धिपत्रही त्याच प्रकारचे आहे. या सर्वांसह ज्ञानदेवांनी केलेले चमत्कार वजा केले म्हणजे ज्ञानदेव-चरित्र हे एक भला थोरला खुळखुळा म्हणून अवशिष्ट राहते.

ज्ञानदेवांचे प्रचलित चरित्र हे आळंदी माहात्म्य वाढविण्याचे दीर्घकालीन षड्यंत्र आहे. त्यात निवृत्ती–मुक्ताबाईपासून अनेक संतमहंतांना वेठीस धरले आहे. या कारस्थानात विष्णुदासनामा, महीपती इ. मध्ययुगीन हरदासांचा जसा हात आहे; तसाच अर्वाचीन काळातील भिंगारकर, पांगारकर, दांडेकर प्रभृतींचा अभिभाग आहे. आपेगाव येथील ज्ञानदेव–देवस्थान विप्रेतरांच्या ताब्यात असल्याने त्याचे महत्त्व पुसून टाकण्याचा पद्धतशीर प्रयत्न आहे. ज्ञानदेव कालखंडाचा खरा इतिहास शोधावयाचा असेल तर संशोधकांनी आपले लक्ष आळंदीपेक्षा पैठण–आपेगाव परिसराकडेच केंद्रित केले पाहिजे. महानुभाव व नाथपंथीय साहित्याचा धांडोळा घेतला पाहिजे. त्यात प्राचीन इतिहासाचे अनेक कण विखुरलेले आहेत. मुक्ताबाईच्या रहस्यकथेने ही वस्तुस्थिती प्रकर्षाने पुढे आली आहे.

* *



अनुक्रमणिका

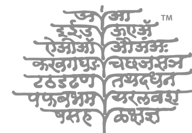
अक्षरवेध

'संशोधन-समस्या' : डॉ. सुरेश डोळके; विदर्भ संशोधन मंडळ, नागपूर; १९९०; पृष्ठ २७१; किंमत रु. ५०/-

महाराष्ट्रातील एक सुप्रसिद्ध विद्वान, भाषाशास्त्रज्ञ, प्राचीन व विशेषत: महानुभाव वाङ्मयाचे संशोधक डॉ. सुरेश म. डोळके यांच्या मुकुंदराज व चक्रधर या दोन महापुरुषांच्या संदर्भात लिहिलेल्या बारा शोधनिबंधांचा हा संग्रह आहे. मराठीच्या अभ्यासकांमध्ये काही अभ्यासक असे आहेत की ज्यांनी कमी लिखाण केले आहे परंतु अग्रगण्य लेखक– संशोधक म्हणून त्यांना मान्यता मिळाली आहे. ही मान्यता मिळण्याचे कारण ते ज्या विषयांवर लिहितात ते अतिशय दर्जेदार असतात डॉ. डोळके अशा संशोधकांपैकी आहेत. त्यांच्या नावावर विपुल म्हणता येईल असे लिखाण नाही. परंतु जे आहे ते अतिशय सखोल व दर्जेदार आहे. प्रस्तुत 'संशोधन-समस्या' ही याला अपवाद नाही. यातील निबंध वाचून मुकुंदराज व चक्रधर यांबद्दल या आधी इतके सखोल व अभ्यासपूर्ण लेखन कुणी केले नाही, याची वाचकाला खात्री पटते. यातील मुकुंदराजांबद्दलचे लेख हे डॉ. डोळके यांनी सुमारे ३५ वर्षांपूर्वी लिहिले आहेत. हे लेख इतके महत्त्वाचे आहेत की, यांचा अभ्यास केल्याशिवाय मुकुंदराज व विवेकसिंधू यांबद्दल पुढे पाऊलच टाकता येत नाही. हे लेख प्रसिद्ध झाल्यानंतर मुकुंदराजांबद्दल लिहिताना आजवरच्या सर्व संशोधकांनी, सर्व अभ्यासकांनी व सर्व वाङ्मयेतिहासकारांनी त्या लेखांचा विचार केला आहे. इतके महत्त्वाचे लेख, म्हणूनच, ग्रंथरूपाने एकत्र येणे फार आवश्यक झाले होते. म्हणून, उशिरा का होईना, ते एकत्र आल्यामुळे अभ्यासकांची आता फार मोठी सोय झाली आहे, यात संशय नाही.

या लेखसंग्रहातील क्र. १, २ व ३ हे लेख मुकुंदराजांचे स्थल ह्या विषयाला वाहिलेले आहेत. मुकुंदराज, मुकुंदराजांचे आजेगुरू हरिनाथ हे आंभोऱ्याचेच व मुकुंदराजांचे गुरू रघुनाथ हेही आंभोऱ्याचे (किंवा चांद्याचे) असा निष्कर्ष काढून मुकुंदराजांनी 'विवेकसिंधू' हा ग्रंथ आंभोऱ्यालाच लिहिला असे ठामपणे डॉ. डोळके प्रतिपादन करतात. हे करताना मुकुंदराजांच्या स्थलनिश्चिततेच्या दृष्टीने 'वैण्येगंगेच्या तीरी। मणोहर अंबानगरी' या महत्त्वाच्या ओवीत आढळणारा 'वेणुगंगा', 'वेनगंगा', 'वैण्येगंगा' हा वैनगंगा निदर्शक पाठ सर्वत्र आढळतो असे त्यांनी सुमारे २०–२५ पोथ्या पाहून सांगितले आहे. त्यांपैकी एकाही पोथीत 'बाणगंगा' हा पाठ नाही. मुकुंदराजांनी उल्लेखिलेली 'अंबानगरी' (आंभोरे) ही खरोखरच 'मनोहर' कशी आहे हे त्या ठिकाणी प्रत्यक्ष जाऊन, त्याची सूक्ष्म व समरसतेने पाहणी करून त्यांनी सांगितले आहे. वैनगंगेचा प्रवाह, त्या प्रवाहावर असलेले पहाड, एक पहाडी किल्ला, कोलासुराचे मंदिर, प्राचीन अवशेष, घोड्याची पागा इ. चे वर्णन इतके चित्रमयी पद्धतीचे झाले आहे की ते वाचून कित्येक शतकांपूर्वी, डॉ. डोळके म्हणतात त्याप्रमाणे, त्या ठिकाणी खरोखरच एक मनोहर नगरी असेल अशी वाचकांची खात्री पटते. हरिनाथ व त्यांचे शिष्य रघुनाथ ह्यांच्या समाध्याही आंभोऱ्यालाच आहेत. केवळ यावरूनच ते आंभोऱ्याचे ठरतात असे नव्हे तर ते सिद्ध होण्याकरिता डॉ. डोळके यांनी त्यांना इतरत्र आढळलेले एक प्राचीन पत्र, एक कागद व दोन अभंगही सादर केले आहेत. ज्या शारंगधर राजाच्या कारकीर्दीत मुकुंदराजांनी 'वि. सिं.' हा ग्रंथ लिहिला त्या शारंगधर राजाचा तपशील उपलब्ध इतिहासात आढळत नाही. हा शारंगधर आंभोऱ्याचा असून कोलासूराच्या पहाडावरील उंच किल्ला हे त्याचे निवासस्थान असावे असे डॉ. डोळके म्हणतात. ज्या जैतपाळाला मुकुंदराजांनी ब्रह्मदर्शन घडविले त्या जैतपाळाची, त्याच्या घोड्याची व मुकुंदराजांची समाधी खेडल्याच्या किल्ल्यात असल्यामुळे मुकुंदराजांचा शेवट खेडल्याला झाला असेल असा निष्कर्ष ते काढतात.

क्र. ४ व ५ हे लेख 'विवेकसिंधूचा कालनिर्णय' ह्या





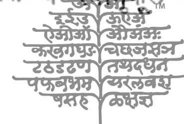
विषयावर आहेत. 'शके अकराशत दाहोत्तरे। साधारन संवसत' ही ओवी 'वि. सिं.' च्या बव्हंशी पोथ्यांत आढळत नाही, शिवाय १११० ला साधारण संवत्सर येत नसून 'कीलक' येतो त्यामुळेही या ओवीच्या खरेपणाबद्दल अनेकांनी संशय व्यक्त केला आहे. डॉ. डोळके यांनी अनेक उदाहरणे देऊन प्राचीन ग्रंथांतील एका विशिष्ट कालगणनापद्धतीनुसार या ओवीतील शकसंवत्सराचा मेळ अगदी बेमालूम घालून दाखविला आहे. हे करताना त्यांनी जी प्रचंड गणिते केली आहेत ती पाहून मन थक्क होऊन जाते. क्र. ५ चा लेख हा लेख नाहीच. नुसते गणित आहे. 'वि. सिं.' तील प्रस्तुत ओवी मुकुंदराजांच्याच हातची, ही ओवी असलेल्या पोथ्यांची संख्या नगण्य नाही व या ओवीतील कालोल्लेख पूर्णपणे शास्त्रीय व सुसंगत आहे हे त्यांनी सिद्ध केले आहे. 'वि. सिं.' हा शके १११० म्हणजे मराठीतला आद्य ग्रंथ होय. त्याची डॉ. डोळके यांच्याप्रमाणेच आपल्यालाही निःसंकोचपणे ग्वाही देता येते.

'मुकुंदराजः आद्यकवी' हा ६ वा लेख या लेखसंग्रहात प्रथमच प्रकाशित झाला आहे. डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनी आपल्या 'मराठी वाङ्मयाचा इतिहास : खंड १' या ग्रंथात मुकुंदराजाला ज्ञानदेवोत्तर ठरविले आहे. त्यांच्या मताचे व संशोधनाचे सप्रमाण खंडण करून व काही नवीन पुरावे सादर करून मुकुंदराज हे आंभोऱ्याचेच व 'वि. सिं.' चा काल शके १११० हाच होय. ही आपली जुनी मते डॉ. डोळके यांनी यशस्वी रीतीने पुनःस्थापित केली आहेत. केवळ डॉ. तुळपुळेच नव्हे तर आजवर मुकुंदराजांबद्दल झालेल्या सर्व संशोधनाचा परामर्श त्यांनी या लेखात घेतला आहे. प्रस्तुत लेखातील 'योगेश्वरी महात्म्याची अनैतिहासिकता', 'भाषिक दृष्टी', 'वि. सिं.' तील 'ज्ञानादेवतु कैवल्यम' हे भक्तिमार्गपूर्वकालीन तत्त्वज्ञान व 'वि. सिं.' तील काव्य इत्यादी विषय डॉ डोळकेंनी आपल्या प्रतिपादनाने फुलवून आपल्या जुन्याच सिद्धान्ताप्रत पोहोचण्यात यश मिळविले आहे.

'ब्रह्मरस' व 'मुकुंदराजांची समाजाभिमुखता' हे दोन मुद्दे मराठी सारस्वतांच्या दृष्टीने फार महत्त्वाचे आहेत. 'ब्रह्मरस' हा शब्द साहित्यशास्त्र दृष्टचा मराठी वाङ्मयात पहिल्यांदा मुकुंदराजांनीच योजला हे डोळकेंचं प्रमेय फार महत्त्वाचं आहे. 'शांत' ह्या रसाहून 'ब्रह्मरस' भिन्न आहे असे ते म्हणतात. त्यांच्या म्हणण्यानुसार 'ब्रह्मरसा' चे साहित्यशास्त्र दृष्टचा विवेचन झाले, त्याचे विभावानुभावव्यभिचारी निश्चित झाले तर प्राचीन वाङ्मयात प्रामुख्याने आढळणाऱ्या भक्ती व शांत ह्या दोन रसांबरोबरच 'ब्रह्मरसा'च्याही स्वरूपावर प्रकाश पडून त्याचे स्थान प्राचीन वाङ्मयात निश्चित होण्यास मदत होईल. महानुभाव तत्त्वज्ञान व मुकुंदराजांचे तत्त्वज्ञान संन्यासप्रवण आहे असा निर्वाळा आजपर्यंतच्या सर्व विद्वानांनी, सर्व भाष्यकारांनी दिला आहे परंतु डॉ. डोळके यांच्या मते मुकुंदराज यांच्या 'सर्वही सांडावे' याचा अर्थ विषय व विकार यांचा त्याग करणे असा होतो. चक्रधरांच्याही संन्यासाचा अर्थ 'राग : द्वेष : काम : क्रोधः मद : मत्सर : यांचा त्यागु याचि नावे संन्यासु' हा आहे. संन्यास शब्दाचा अर्थ प्रपंच संन्यास नाही हे डॉ डोळके यांचे प्रतिपादन म्हणजे मुकुंदराजांच्या व चक्रधरांच्या तत्त्वज्ञानावरील एका नवीन व वेगळचा भाष्याला जन्म देऊन राहीलं की काय असं वाटतं.

'चक्रधरांचे चारित्र्य' ह्या क्रमांक ७ च्या लेखातून चक्रधरांच्या चारित्र्यावर विद्वानांनी घेतलेल्या आक्षेपांचे खंडण करण्याचा प्रयत्न डॉ. डोळकेंनी केला आहे. चक्रधरांचे स्त्रियांच्या बाबतीतले काही आक्षेपार्ह प्रसंग लौकिक दृष्टीने आक्षेपार्ह असले तरी चक्रधरांची भूमिका, त्यांची उन्मन्यावस्था व त्यांची विरक्ती समजावून घेतली तर ते आक्षेपार्ह ठरत नाहीत, असे डॉ. डोळके म्हणतात. परंतु डोळकेंचे हे समर्थन पटत नाही. चक्रधर कितीही विरक्तावस्थेत असले तरी कुण्या स्त्रीच्या पांघरुणात शिरण्याची, आडसेला नग्न होऊन नृत्य करायला लावण्याची काही आवश्यकता होती, असे वाटत नाही.

यापुढचे ८, ९ व १० हे तीन लेख चक्रधरांच्या 'अखेरी'बद्दल विवेचन करणारे आहेत या तीनही लेखांतून डॉ डोळके यांनी चक्रधरांचा वध झाला नव्हता, मृत्यूही झाला नव्हता तर त्यांनी पायी चालत चालत 'उत्तरापंथे गमन' केले असा निष्कर्ष काढला आहे. असे करताना त्यांनी डॉ. कोलते यांच्या (व थोडाबहुत डॉ. तुळपुळे यांच्या) मतांचा यथेच्छ परामर्श घेऊन त्यांची सर्व मते खोडून काढली आहेत. इतकी की, डॉ. कोलते हे मुळात 'चक्रधरांचा वध झाला' या मताचे असूनसुद्धा नंतर 'चक्रधरांना मृत्यू आला' या मतावर आले व त्यानुकूल पुरावे देऊ





लागले. मृत्यूनंतर मनुष्य पुन्हा जिवंत होऊ शकतो हे सिद्ध करण्याकरिता कोलते यांनी ज्या लीळा उद्धृत केल्या आहेत त्याच लीळा आधारास घेऊन डोळकेंनी आपलेच म्हणणे सिद्ध केले आहे. चक्रधरांच्या वधाची लीळा नसलेल्या आपण ३० पोथ्या पाहिल्या, वधाची लीळा असलेल्या डॉ. कोलतेंनी १७ पोथ्या पाहिल्या, यांत कोलत्यांच्या पाहण्यात आलेल्या वधाची लीळा नसलेल्या पोथ्यांची संख्या मिळविली तर वधाची लीळा असलेल्या पोथ्याधिक्याचा डॉ. कोलते यांचा दावा किती फोल आहे, असे डोळके म्हणतात. 'मूर्तिप्रकाश', 'ज्ञानप्रबोध', 'सह्याद्रिवर्णन', 'स्मृतिस्थळ', भास्करभट्टाचे 'नरविलापस्तोत्र', लक्ष्मींद्रभटाचे 'ज्ञानभास्करस्तोत्र' इ. महानुभाव ग्रंथांमध्ये चक्रधरांच्या वधाचा व मृत्यूचा मागमूस नाही. 'पेणोवेणा', 'वीजे करणे', 'प्रवृत्ती', 'निरंजन' या शब्दांचे डोळके यांनी लावलेले अर्थ मुळातून वाचण्यासारखे आहेत. 'उत्तरापंथ' ह्या शब्दाचे प्राचीन व अतिप्राचीन वाङ्मयातील उल्लेख देऊन 'उत्तरापंथे गमन करणे' याचा अर्थ हिमालय किंवा बदरिकाश्रम या ठिकाणी मृत्यू यावा या इच्छेने भारताच्या उत्तर दिशेला गमन करणे हा होय, असे डॉ डोळके म्हणतात. प्रस्तुत तिन्ही लेखांतून डोळकेंचा महानुभाव वाङ्मय व तत्त्वज्ञान यांचा व्यासंग, शब्दांतून बुद्धिनिष्ठ व योग्य अर्थ काढण्याची हातोटी आणि आपल्या प्रतिपादनार्थ अनेक हस्तलिखितांचा शोध घेऊन हस्तलिखितनिष्ठ लिखाण करण्याची धडपड दिसून येते.

शेवटल्या क्र. ११ व १२ या लेखांतून त्यांनी हे एक नवीन प्रमेय मांडले आहे. चक्रधरांनी गुजरातच्या हरपालदेवाच्या मृत शरीरात प्रवेश करून अवतार स्वीकारला हे अशक्य असून चक्रधर हे मूळचे महाराष्ट्रीय, मराठी ही त्यांची मातृभाषा व पैठण (प्रतिष्ठान) हे त्यांचे मूळ गाव होय असे डोळके म्हणतात. क्र. ११ च्या लेखावर (कै.) डॉ. अ. ना. देशपांडे यांनी आक्षेप घेतले होते. त्यांना उत्तर देण्याकरिता क्र. १२ चा लेख डोळकेंनी लिहिला आहे. वस्तुत: हे उत्तर देण्याची यत्किंचितही आवश्यकता नव्हती, इतके डॉ. देशपांडे यांचे आक्षेप जुजबी आहेत. उपरोक्त प्रमेय डॉ. डोळके यांनी आपल्या बुद्धिवादी स्वतंत्र विचारसरणीतून मांडले आहे. त्याकरिता पुरावे फारसे उपलब्ध नाहीत. कारण चक्रधरांनी परकायाप्रवेशाने जन्म घेतला हे एकजात 'लीळाचरित्रा'च्या सर्व पोथ्या सांगतात. तरीदेखील डोळकेंचे हे प्रमेय चिंत्य असून बुद्धिनिष्ठ मनाला पटेल असेच आहे. मात्र या प्रमेयावर पाहिजे तशी चर्चा अजूनपर्यंत झाली नाही. तशी ती झाली तर चक्रधरांच्या 'वधा'-प्रमाणेच 'जन्मा'बद्दलही अनिश्चितता संपेल असे वाटते.

चक्रधरांचा जन्म, चारित्र्य व मृत्यू यांबद्दल लिखाण करून चक्रधरांचे एक प्रकारे हे बुद्धिनिष्ठ व वस्तुनिष्ठ चरित्रच डॉ. डोळके यांनी लिहिले आहे, असे म्हणावेसे वाटते.

संशोधनाचे प्रामुख्याने दोन प्रकार सांगता येतील. स्वोपजीवी संशोधन व परोपजीवी संशोधन. अनेक दुर्मिळ पोथ्या, पत्र, कागद, शिलालेख, ताम्रपट वगैरे प्रत्यक्ष पाहून ते प्रकाशात आणणे म्हणजे स्वोपजीवी संशोधन होय. शारीरिक दृष्टचा हे कठीण काम असते. ही साधने मिळविण्यासाठी त्या ठिकाणी प्रत्यक्ष जावे लागते, पायपीट करावी लागते, त्या साधनांच्या मालकाची मनधरणी व याचना करावी लागते. परोपजीवी संशोधन म्हणजे अशा स्वोपजीवी संशोधनातून उजेडात आलेल्या साधनांचा अभ्यास करून नवीन वैचारीक व संशोधनात्मक निष्कर्ष काढणे हे होय. परोपजीवी संशोधकांचा प्रपंच हा बव्हंशी स्वोपजिवी संशोधकांवर अवलंबून असतो. डॉ. डोळके यांचा प्रस्तुत ग्रंथ म्हणजे स्वोपजीवी व परोपजीवी संशोधनाचा अत्युत्कृष्ट नमुना आहे. मुकुंदराजांचा स्थलनिर्णय असो की 'वि. सिं'चा कालनिर्णय असो, चक्रधरांच्या 'वधा'-संबंधीचा विषय असो की त्यांच्या 'महाराष्ट्रीयत्वा'-बद्दलचा प्रश्न असो ते उपलब्ध साहित्य पाहून आपल्या स्वतंत्र व बुद्धिवादी विचारसरणीने नवीन निष्कर्ष तर सादर करतातच परंतु केवळ छापील ग्रंथांवर अवलंबून न राहता त्यांनी अनेक हस्तलिखिते अभ्यासिले आहेत. 'विवेकसिंधू' व महानुभाव हस्तलिखितांची वर्णने पाहून त्यांनी शेकडो हस्तलिखितांतील एतद्विषयक माहिती नव्याने वाचकांसमोर आणली आहेत, हे निश्चितपणे म्हणता येते.

प्रस्तुत ग्रंथाचा विषय हा थोडा जड व क्लिष्ट असला तरी डॉ. डोळकेंची शैली मात्र कुठेही क्लिष्ट व तर्ककर्कश झाली नाही. तर ती आकर्षक व प्रतिपक्षाला वारंवार नामोहरम करणारी झाली आहे.

डॉ. कोलते, डॉ. तुळपुळे व डॉ. अ. ना. देशपांडे या तीन दिग्गजांशी वाद करण्याच्या भूमिकेतून व त्यांच्या एतद्विषयक संशोधनातील वैय्यर्थ उघडकीस आणण्याच्या भूमिकेतून प्रस्तुत ग्रंथातील बव्हंशी लेख आकारास आलेले आहेत. अर्थात, वाद म्हटला की आपल्या भूमिकेबद्दलचा अट्टाहास आला, आग्रहीपणा आला, आपले मत वारंवार प्रतिपादणे आले. हे सर्व प्रस्तुत ग्रंथ वाचताना लेखकाच्या शैलीतून जागोजाग प्रत्ययास येते. " Style is Man " हे एका आंग्ल लेखकाचे वचन या पुस्तकाच्या संदर्भात डॉ. डोळके यांना तंतोतंत लागू पडते, असे म्हणावेसे वाटते.

चक्रधर व मुकुंदराज हे महाराष्ट्रातील द्वैती व अद्वैती परंपरेचे आदिपुरुष ! ह्या दोन आदिपुरुषांच्या चरित्रातील वास्तव व अद्भूत घटनांची छाननी करून व संशोधन प्रांतातील दिग्गजांनी आजपर्यंत निर्माण केलेले अतिशय कठोर व कठीण धोके ओलांडून डोळकेंनी आपले सिद्धान्त प्रस्थापित करून ह्या विषयांवरील सर्व अनिश्चितता संपवली आहे, असे निभ्रांतपणे म्हणता येते. मराठी साहित्यातील मोजक्या अग्रगण्य संशोधन-लेखसंग्रहांत ह्या ग्रंथाची गणना निश्चित करावी लागेल म्हणूनच मराठीतील सुप्रसिद्ध विद्वान समीक्षक डॉ. द. भि. कुळकर्णी यांनी या ग्रंथाबद्दल ' हा ग्रंथ म्हणजे मराठीतील मानदंड होय ' व ' १९९० मधील सर्वांत महत्त्वाचा हा ग्रंथ होय ' हे जे उद्‌गार काढले आहेत (' तरुण भारत ' नागपूर, दि. ३०।१२।१९९०) ते संपूर्णतः यथायोग्य आहेत, असाच निर्वाळा कोणीही देईल.

— रा. ग. डोळके

रंगसावल्या : एस. डी. इनामदार; प्रतिमा प्रकाशन, १३५९ सदाशिव पेठ, पुणे–३०; १९८९; पृष्ठे २१२; मूल्य ७० रुपये.

' रंगसावल्या ' हा एस. डी. इनामदारांचा केवळ दुसरा कथासंग्रह.

.... अनुकूल मोसमामध्य हवापाण्याच्या मुबलकतेवर मनोमयतेने बहरणाऱ्या अस्सल खानदानी आम्रवृक्षावर लगडणारी फळे मोजकी नि लक्षणीय असतात. त्यांचा कणन् कण माधुर्याने रसरसलेला असतो. सध्याच्या संकरित बियाण्यांच्या खुरट्या, सत्त्वहीन व धंदेवाईक शेतीच्या दिवसांत चव हरवलेल्या चिल्लर, पोटभरू, आंबटकच्च्या कैऱ्यांना बराच भाव आला आहे. त्यामुळे खानदानी कुलोत्पन्न आम्रफळांच्या ललाटी अढीतल्या अंधारातच कोमेजून–मावळून जाण्याचे भाग्यच बऱ्याचदा कोरलेले...

— समकालीन कथासाहित्याच्या भाऊगर्दीत इनामदारांच्या कथांचे स्थान हे अशा स्वरूपाचे आहे. या कथेच्या वाटचाला त्यामुळे तसा गाजावाजा आला नाही.

' अरुण्यरुदन ' नंतर ' रंगसावल्या ' हे इनामदारांच्या नऊ कथांचे संकलन तब्बल ८/९ वर्षांनी प्रकाशित झाले आहे. एका एका कथेसाठी लेखकाने किमान वर्ष–सहा महिन्यांची मेहनत स्वेच्छेने घेतली असावी. तसे तर कुठल्याही उत्तम कलाकृतीच्या सृजनाचा काळ दिसामासांनी मोजण्यात काही अर्थ नाही. तरीही हल्लीच्या ' इन्स्टंट ' युगात ही गोष्ट आवर्जून अधोरेखित करावीशी वाटते.

' रंगसावल्या 'मधील कथांचा वाचकाच्या मनावर प्राथमिक कलात्मक प्रभाव हा आपसूक निःशब्द करणारा आहे. ' जो गूंगेको गूड ' सारखी स्थिती होते. काही काळ तरी आपण आतल्या आत खोल कुठे तरी येरझारत राहतो. आणि लक्षात येते की, आपणाला मनाच्या गूढगंभीर गुहेत घेऊन जाणारी व तिथल्या आदिम घनांधाराशी झोंबायला प्रवृत्त करणारी ही कथा अगदी वेगळ्या मुशीतून अवतरली आहे.

एखाद्या कुतिवेल्हाळ आनंदयात्री बालकाने नानाविध रंगांचे काचमणी शोभादर्शकामध्ये घालून एका अनिवार उत्कटतेने सतत फिरवत राहावे, तसे इनामदार आपल्या मनःपूत कलात्मक गद्यकुपीत रंगरूपगंधादी जीवनानुभव ठेवून अथकपणे खुळखुळवताहेत, असे वाटते. प्रस्तुत कथांमध्ये कलावंताचे म्हणून आशय नि अनुभवाशी जे भिडणे असते, ते प्रचंड प्रमाथी आणि स्फोटक आहे. त्याला तोड नाही. म्हणूनच इनामदारांची प्रत्येक कथा म्हणजे प्रयोगशील कलात्मकतेचा सर्वांगसुंदर उखाणा वाटते. कधी काळी त्यांच्या एक-एका कथेवर स्वतंत्र समीक्षासाहित्य निर्माण झाले, तर आश्चर्य वाटायला नको (' एक तरी ओवी अनुभवावी ' – या कुळातील लेखनाच्या वाटचाला असे अहोभाग्य येते, हा प्रत्येक भाषेचा इतिहास आहे. उदाहरणार्थ,




मराठीमध्ये जी. एं. च्या कथा, ग्रेसची कविता, यादवांचा 'गोतावळा', श्रीनिवास विनायक कुलकर्णी यांचा 'डोह', दुर्गाबाईंचे 'ऋतुचक्र' इ.)

प्रस्तुत कथासंग्रहातील कथा वाचून त्यांचा एकत्रित असा विचार करू जाता इनामदारांच्या कथालेखनाची वैशिष्टयपूर्ण प्रकृती लक्षात येते. त्यांच्या जवळजवळ प्रत्येक कथेमध्ये जो एक निवेदक आहे, त्याचा मनावर पडणारा प्रभाव विलक्षण प्रत्ययकारी नि म्हणूनच अविस्मरणीय आहे. हा निवेदक अष्टावधानी, जेवढा नागर व सुसंस्कृत तेवढाच गावंढा व खजाळकी करणारा; जितका कातीव, बेतास बात, तितकाच अघळपघळ, मनमुक्त, साक्षात अवलिया. त्याची कलात्मक ताकद प्रचंड आहे. त्याचे कथांतर्गत सगुण-निर्गुणरूपी जंतरमंतर मोठे हृदयस्पर्शी आहे. वरकरणी याची शैली सरळ, साधी, सोपी, मोकळी-ढाकळी, पुष्कळशी सैलसर, हरिदासी वगैरे वाटते. किंवा घसरत घरंगळत निघाल्यासारखी निरंकुश (वा निर्नायकी) वाटते. अर्थात हे वाटणे तसे खरे नाही. तो एक सुंदर भ्रम आहे.

एखाद्या अभिजात कसबी विदुषकाच्या कृतिउक्ती-मध्ये मंत्रमुग्ध, मनोहारी असा देखणा अंदाज उत्स्फूर्त-पणे अंतर्भूत झालेला असतो. तसे या निवेदकाचे व्यक्ति-मत्त्व मोठे बहुरंगी आहे. सुगंधासारखे तरल, निर्गुणा-सारखे सर्वस्पर्शी, आणि म्हणूनच आवडणारे या निवेदकाचे कथेमधील वावरणे, त्याचे असणे हे एक मोठे सहजप्रिय प्रकरण आहे. कथाद्रव्याशी त्याचे सामरस्य जीवाशिवाच्या भेटीसारखे अभेद्य आहे. त्याचे कथामहालातील वासनाविकार, हर्षविषाद इ. दालनां-तील हालचालणे हा इनामदारांच्या कथांचा सर्वाधिक सशक्त भाग आहे. एरवी, कलात्मक, प्रयोगशील लेखन म्हणजे न दिसणाऱ्या विमानासारखे वऱ्याचदा डोक्यावरून नुसते घरघरत जाणारे असे काहीतरी किंवा उगीच बिचकून-बावरून पातळाचा घोळ हातात सावरून काठावर उभे राहणारे तरल कर्पुरी सौंदर्या-सारखे काहीतरी. परंतु इनामदारांच्या कथांतील प्रयोगासक्त निवेदक काजव्याप्रमाणे दूरवर झिरमिरत कोडयात टाकून विझून जात नाही. उलट, तो कथे-मधील सगळे घडणे-बिघडणे वाचकाला त्याच्या अंतरंग मित्रासारखे समरसून समजावून द्यावयास सदैव सज्ज आहे. त्यामुळे इनामदारांची कथा कुठेही दुर्बोध होत नाही की, नुसतीच कोरडेपणाने खडखडत पुढे पळत नाही.

एका अर्थी, इनामदारांच्या कथाविश्वातील हा निवेदक म्हणजे प्रसन्नपणे विचरणारे इनामदारांचेच त्यांचे त्यांनी परिश्रमपूर्वक अर्जित केलेले कलापूर्ण अ-लौकिक अस्तित्व होय, असे वाटते. या निवेदकाचा चौफेर व्यासंग, चातुर्य, ज्ञानविज्ञानाच्या, कलासाहि-त्याच्या नाना शाखोपशाखांतील अध्ययन, मनन-चिंतन इ. चा प्रत्यय शब्दाशब्दांतून येतो. परिणामी, कथे-मधील वातावरणनिर्मितीला लाभलेले सहज अधिष्ठान आणि त्यावर साकारलेले कथेचे घाटदार लावण्यशिल्प एखाद्या सजीव तालचित्रालाही लाजवणारे ठरावे, इतके ते मुखर आहे. स्वर्गामधील चित्रगुप्ताचे जे काही कल्पित स्थानमाहात्म्य आणि कर्मकर्तव्य यांविषयी जी भन्नाट हिंदुकल्पना आहे त्यातील केंद्रीय भावाशय इनामदारांच्या कथांतील निवेदकाला चपखलपणे लागू पडावा, इतका तो बहुमुखी व्यक्तित्वाचा अफलातून गृहस्थ आहे. त्याच्या वर्णनचित्रणाचे कित्येक कलामय विभ्रम चकित करून सोडतात. अर्धोन्मीलित कळीच्या मोहात अडकून पाकळयांच्या रेशमी बाहुपाशात अलगद फसणाऱ्या भ्रमरासारखी वाचकांची स्थिती होते. या निवेदकाच्या झळाळत्या शब्दचमत्कृतीचे रंगीत कारंजे पाहण्यासारखे आहे– "... कधी कधी अक्षरेही निरक्षर होतात. आणि भावना मूक अनामिक होतात. शब्द फसतात. निदान फसवतात तरी. पोकळ मनाच्या मडक्यातून सोडयासारखे फसफसून येतात. आणि गंगातीर्थालाही गावठी दारूचा उग्र आंबट दर्प येतो. महान शब्दही झिंगतात आणि दारूडया-सारखे गटारात लोळतात... शब्द धूर्त असतात तेव्हा त्यांचे लबाड कोल्हे होतात. मवाल्यांच्या हाती शब्दांचे धारदार सुरे होतात आणि महात्म्यांची छाती भोसकतात, तेव्हा शब्दांनाच रक्ताचे पान्हे फुटतात. शब्द सांत्वनपर असतात पण अश्रूंचा ओला वास त्यांना कधीच येत नाही.... कवितेची चिंधी कुणा दनागडयाची लंगोटी होऊ शकत नाही, की शब्दांचं टिळा कुणा विधवेच्या कपाळी कुंकुमतिलक होऊ शकत नाही...." (पृष्ठ २०). "... वाढदिवस म्हणजे देहाचा उत्सव. देह सजवण्याचा सोहळा. मानवी चैतन्याचा, सळसळत्या जीवनतृष्णेचा सुंदर आविष्कार.

जगण्याच्या वासनेचे सांस्कृतिक प्रतीक. जगण्याच्या इच्छेची समारंभपूर्वक फडफडवलेली पताका..." (पृष्ठ १३९).

गद्यकाव्याशी थेट नाते सांगणारे असे परिच्छेदच्या परिच्छेद कथांमधून प्रसन्नपणे विखुरले आहेत. या अशा अभिनव शैलीचाही समग्रतेने विस्तृत शोध घ्यावयास हवा, असे वाटते.

या निवेदकाच्या एकूण चारीत्रिक रसायनामध्ये एकाच वेळी तत्त्वज्ञ, कवी आणि शैलीदार गद्यकार यांचे अव्वल रंगरूप एकवटले आहे. त्यामुळे प्रत्येक कथेचे शिल्प विलक्षण सजीव आणि अभिजात स्थपतीला शोभावे, असे आकारले आहे. या निवेदकाने आपल्या मूळच्या गंभीर व कष्टोपार्जित भाषाशैलीला व्यंगविनोद, हासपरिहास, इ. चा एक खेळकर, मिस्कील पदर जोडून जी बहार उडवून दिली आहे, ती मराठीत तरी अभिनव आहे. (या संदर्भात श्री. रंगनाथ पठारे यांचे अलीकडील लेखन अपवादभूत म्हणून पटकन आठवते.) इनामदारांच्या कथांमध्ये प्रतिमा, प्रतीके, प्रकल्पन, विरूपणे वगैरेंचे जे बहुआयामी समर्थ रसायन समोर येते, ते फार प्रभावशाली आहे. (मराठीत तरी अशी शैली दुर्मिळच. हिन्दीतील निबंधकार श्री. हरिशंकर परसाईंची शैली या धाटणीची आहे.) सारांश, इनामदारांचा हा निवेदक केवळ अविस्मरणीय.

'रंगसावल्या'तील प्रत्येक कथा स्वतंत्र आणि प्रभावोत्पादक शिल्पाकृती आहे.

'पत्र' मध्ये अस्तित्ववादी जीवनदर्शनाशी आंतरिक जवळीक साधणारा काव्यपूर्ण वेध घेतलेला दिसतो. आजच्या जीवनातील विस्कटलेपण, तुटलेपण व भरकटलेपण या साऱ्याचा हलवून सोडणारा आलेख या कथेत चित्रित झाला आहे. संपर्क-संवादाच्या वाटांअभावी नायकाच्या वाट्याला आलेल्या अटळ एकांतवासाची, आतल्या चिंबलेपणाची शोकांतिका थरारून टाकते. इतकेच नव्हे तर आजच्या जीवनाचे उसवलेपण आणखीन उकलून दाखवते. जग जवळ आल्याची भाषा करणाऱ्यांना 'पत्र' ही मर्मस्पर्शी चपराक आहे. मनस्वी माणसाची घुसमट वाचणाऱ्याच्या मनालाही कातरत राहते, हे या कथेचे यश आहे.

'खुळचा कवडयांचा खेळ' ही लोकशैलीने जाणारी आणि नियती, उपहास व एक अपरिहार्य स्थितिशरणता इ. च्या रसायनातून साकारलेली कथा. नियतीच्या गूढ अतर्क्य गुहांमधून भटकत, भरकटत निघालेल्या आत्मगतीच्युत जीवनाची ही शोकात्म यात्रा अस्वस्थ करते. 'खिडकी' मध्ये कलावंताचा कोंडमारा, त्याची अगतिकता एका प्रभावी नाटकीय शैलीत व्यक्त झाली आहे. खरे तर, काळाच्या कुठल्याही पटप्रसंगात अभिजात कलासाधकाच्या नशिबी येणाऱ्या भोगवटयाचे बहुसूचक चित्रण भोवंडून टाकते.

'चरित्र' या कथेत वासनाविकारांच्या गटारात लोळणारे, वळवळणारे कृमिसदृश जीवन, तसेच माणसांतील पशुता, क्रौर्य, निलाजरेपण, कोडगेपण, यांचे एक विस्मयकारी चित्रण आले आहे. इथेही पुन्हा एका कलावंताची घुसमट आली आहे. (खरे तर, ही गोष्ट सार्वकालिक आहे. कुठला निखळ कलावंत कुठल्या काळात समाजाला आहे तसा सहजासहजी पचला–परवडला आहे ?) या कथेत सत्तासंपत्तिधारकाचे टोपपदरी बुरख्याआडचे दुटप्पी, जहरी नि ओंगळवाणे वागणेही आले आहे. तसेच, सहजोत्स्फूर्त प्रेमभावनेच्या मुळाशी जळूगत चिकटलेली जीवघेणी, निर्दयी नियतीही आहे.

'भाषण' कथेमध्ये संवाद–माध्यमामध्ये आलेली यांत्रिकता, निर्जीवता व अर्थशून्यता या सगळ्याचा लेखकाने आतडी तोडून निषेध केला आहे. अर्थाचे शेंगदाणे हरवलेल्या शब्दांच्या टरफलांची त्याने मनसोक्त टर उडविली आहे. 'तोतया' या कथेत आत्मशोधाची वाटचाल आजच्या अर्थकेंद्री समाज–संस्कृतीच्या पटावर उपहासगर्भ शैलीत व्यक्त झाली आहे. 'हॅंगओव्हर' मध्ये तर लेखकाने सध्याच्या अर्थप्रधान समाजस्थितीचे झिरझिरीत वस्त्र पार टरकावले आहे. वखवखलेल्या भकाळ पोटांची पलटण दिसेल तिथे कुत्र्यागत ल्ह्या ल्ह्या करताना बघून आपले मन विसाव्या शतकातून एकदम इसवी सनापूर्वी कुठे तरी हरवते.

इनामदारांच्या अधिकांश कथांमध्ये विकारवासनांचे, शरीरभोगाचे जे मन वेढून टाकणारे तांडव चित्रित झाले आहे, त्यामध्ये नात्यागोत्याचे, माणुसकीचे, संस्कृतीचे वगैरे सगळे बंध नि बांध तुटून-फुटून गेल्याचे

अनुक्रमणिका

दिसते. त्याला एक विशेष अर्थ आहे. यामधून जीवनाची आदिम अटळता, वासनाविष्कारांचे रानटीपण, नीतिमूल्यांचे पतन, सार्वत्रिक नासलेपण, मानसिक शबलता इ. जे युगीन गुणधर्म (?) अगदी ठळकपणे जाणवतात, ते अधोरेखित होतात.

या कथा प्रयोगशील आणि कलात्मक असूनही बुद्धिनिष्ठ वाचकांबरोबर सामान्य वाचकालाही मोहून टाकतात. मला वाटते की, कालजयी कलावंतपणाची याहून काही वेगळी खूण नसावी. मराठीच्या, भाषाप्रदेशाच्या सीमित कोंदणात झळाळून उठणाऱ्या या कथा वैश्विक भाषाप्रदेशाच्या क्षितिजावर तळपताना दिसतील; तो या कथांच्या नि मराठीच्या दृष्टीनेही भाग्याचा क्षण ठरावा.

मुखपृष्ठ अंतर्मुख करणारे आहे. तसेच या संग्रहाला लाभलेली प्रा. म. द. हातकणंगलेकरांची प्रस्तावना नवकथेची कुंडली मांडून कथेचे आशादायक भवितव्य सूचित करते.

— वसंत केशव पाटील



अनुक्रमणिका





सार-संकलन

सोव्हिएट महासत्तेचे विघटन

ऑगस्टच्या शेवटच्या आठवड्यात गोर्बाचोव्ह ह्यांना पदच्युत करून सोव्हिएट कम्युनिस्ट पक्षाच्या वतीने सत्ता हाती घेण्याचे गेनाडी यानेव्ह ह्यांनी रचलेले कारस्थान दोन दिवसांत कोसळले. गेली ७४ वर्षे सोव्हिएट राष्ट्रसंघावर– सोव्हिएट, समाजवादी प्रजासत्ताकांच्या संघावर– कम्युनिस्ट पक्षाची मगरमिठी होती. ह्या राष्ट्रसंघात सामावलेली राज्ये पुढील तक्त्यात दाखविली आहेत : *

कारस्थानाच्या नेत्यांची धरपकड झाल्यानंतर, रशियाच्या संसदेत जमलेल्या नागरिकांच्या उसळत्या गर्दीपुढे भाषण करताना बोरिस येल्टसीन म्हणाले, ' रशियाचा आज पुनर्जन्म झाला आहे. '

क्रेमलिनच्या शिखरावरून सोव्हिएट लाल निशाण खाली उतरविण्यात आले. त्याच्या जागी पांढरा-निळा-लाल असा पारंपरिक रशियन ध्वज फडकू लागला. रशियन संसद-भवनाच्या पायऱ्यांवर, रशियाचे कम्युनिस्ट-क्रांतिपूर्व सत्ताधारी झार यांच्या सत्तेचे प्रतीक असलेल्या द्विमुखी गरुडाची चित्रे ठेवली गेली. रशियाच्या सरकारने आपल्या अधिकाराचा अंमल नेटाने गाजवायला सुरुवात केली. रशियन कम्युनिस्ट पक्षाचे विसर्जन करण्यात आले. सोव्हिएट सैन्याहून भिन्न असे रशियन राष्ट्रीय रक्षकांचे सैन्य उभारण्याला प्रारंभ करण्यात आला. सर्व राष्ट्रियीकृत उद्योग आणि मालमत्ता सरकारने आपल्या ताब्यात घेतली.

रशियाचा पुनर्जन्म झाला. पण केवळ रशियाचाच पुनर्जन्म झाला असे नव्हे. लिथुनेशिया, लाटव्हिया आणि इस्तोनिया ह्या तीन बाल्टिक राज्यांनी आपले स्वातंत्र्य जाहीर केले आणि त्याला आंतरराष्ट्रीय मान्यता मिळाली. मोल्देव्हिया, आर्मेनिया आणि

---

* सोव्हिएट राज्यसंघ १९८९ ची जनगणना

राज्य	लोकसंख्या (कोटीमध्ये)	बहुसंख्य जमातीचे लोकसंख्येतील प्रमाण (%)	प्रमुख अल्पसंख्य जमात
रशिया	१४. ७	८२	तार्तार (४%)
युक्रेन	५·१५	७३	रशियन (२२%)
उज्बेकिस्तान	१·९८	७१	रशियन (८%)
कझाकस्तान	१·६५	४०	रशियन (३८%)
बेलोरशिया	१·०२	७८	रशियन (१३%)
अजरबैजान	०·७०	८३	रशियन (६%)
जार्जिया	०·५४	७०	आर्मेनियन (८%)
ताजिकिस्तान	०·५१	६२	उज्बेक (२३%)
मोल्देव्हिया	०·४३	६५	युक्रेनियन (१४%)
किर्गिझिया	०·४३	५२	रशियन (२२%)
लिथुनेशिया	०·३७	८०	रशियन (८%)
तुर्कमेनिया	०·३५	७२	रशियन (९%)
आर्मेनिया	०·३३	९३	अजेरी (२%)
लाटव्हिया	०·२७	५२	रशियन (३५%)
इस्तोनिया	०·१६	६२	रशियन (३०%)





उज्बेकिस्तान ह्या राज्यांनीही स्वतंत्र होण्याचा आपला मनोदय पूर्वी व्यक्त केला आहे. युक्रेन, बेलोरशिया आणि उज्बेकिस्तान ह्यांची त्याच दिशेने वाटचाल सुरू आहे. तेव्हा सोव्हिएट राज्यसंघात राहायला तयार असलेली अवघी ६ राज्ये उरतात; रशिया स्वतः, अजरबैजान आणि मध्य आशियातील उज्बेकिस्तान वगळन उरलेली राज्ये.

कारस्थानाच्या नेत्यांना सोव्हिएट राज्यसंघाचे केंद्रीय राज्य टिकवून धरायचे होते. त्यांचा डाव फसल्यामुळे राज्यसंघ विघटनाच्या उंबरठ्यावर येऊन पोचला आहे; कदाचित त्याने हा उंबरठा ओलांडलाही असेल.

पण ह्या विघटनातून अनेक समस्या निर्माण होतील. एक मोठी भीती अशी की, आण्विक अस्त्रे अनेक स्वतंत्र राज्यांच्या हाती येतील. युगोस्लाव्हियात घडत आहे त्याप्रमाणे त्यांच्यात सरहद्दीवरून युद्धे पेटतील. उत्पादन-व्यवस्था भंग पावून तिचे तुकडे पडतील आणि ह्यामुळे अनेक राज्यांचे मोठे आर्थिक नुकसान होईल. सबंध सोव्हिएट राज्यसंघाची अर्थ-व्यवस्था केंद्रीय नियोजनाखाली होती. एक प्रकारच्या यंत्रसामग्रीचे किंवा उपभोग्य वस्तूंचे प्रचंड प्रमाणावर उत्पादन करणारे थोडे कारखाने ह्या किंवा त्या राज्यात संघटित करून, उत्पादित वस्तूंचे सबंध राज्य-संघभर वितरण करण्याच्या धाटणीवर ही अर्थ-व्यवस्था आधारलेली होती. एका राज्यात असलेल्या अशा मोठ्या कारखान्यासाठी जो कच्चा माल, यंत्राचे सुटे भाग इ. आवश्यक असे, त्यांचे उत्पादन करणारा प्रचंड कारखाना दुसऱ्या एखाद्या राज्यात असे. ज्या पंधरा राज्यांचा मिळून सोव्हिएट राज्यसंघ बनला आहे (किंवा होता) त्यांतील अकरा राज्यांच्या बाब-तीत परिस्थिती अशी होती की, त्यांच्या उत्पादनाच्या ४० ते ६० टक्के एवढ्या भागाची दुसऱ्या राज्यात निर्यात होत असे. ह्या अर्थात सोव्हिएट राज्यसंघातील अंतर्गत व्यापार होता. ही राज्ये जर स्वतंत्र झाली तर तो आंतरराष्ट्रीय व्यापार होईल. एखाद्या राज्याने स्वतंत्र झाल्यावर ह्या व्यापारातून अंग काढून घेतले तर इतर राज्यांचे मोठेच आर्थिक नुकसान होईल.

ह्या राज्यांनी एकत्र नांदणे त्या सर्वांच्याच दृष्टीने हितावह ठरेल. पण हा समंजस विचार ऐकून घेण्याच्या मनःस्थितीत आज अनेक राज्ये नाहीत. उदा., आर्मेनियाला स्वतंत्र व्हायची प्रबळ आकांक्षा आहे. पण तुर्कस्तान हे त्यांचे शेजारी राज्य हा त्याचा ऐतिहासिक शत्रू आहे. आणि दुसरे शेजारी राज्य जे अजरबैजान त्याच्याशी सरहद्दीवरून त्याचा तंटा सुरू आहे. पण ह्या अडचणींची फिकीर बाळगायला आज ते तयार नाही.

राज्यसंघ सोडून जाऊ पाहणारी राज्ये एकमेकांशी निदान घनिष्ठ आर्थिक संबंध जोडून एकत्र राहतील अशी अनेकांना उमेद आहे. २७ ऑगस्ट रोजी सोव्हिएट युनियनचे राष्ट्राध्यक्ष मायखेल गोर्बाचोव्ह हे तीन राज्यांच्या नेत्यांना भेटले. आणि ह्या तिघांनी मिळून राजकीय नसला तरी एक आर्थिक संघ प्रस्थापित करावा आणि ह्यासाठी एकमेकांशी करारमदार करावा असा प्रस्ताव त्यांनी मांडला. ही तीन राज्ये म्हणजे रशिया, किर्गीझिया आणि कझाकस्तान. स्वतःच्या आर्थिक हिताच्या दृष्टीनेच इतर राज्येही ह्या आर्थिक संघात पुढेमागे सामील होतील अशी आशा बाळगता येईल. पण सध्या तरी राजकीय स्वातंत्र्याचे ह्या राज्यांना एवढे जबरदस्त आकर्षण आहे की दूरदृष्टीने आपल्या आर्थिक हिताचा विचार करण्याच्या मनःस्थितीत ती आज नाहीत. उदा., युक्रेन ह्या राज्याने आपले स्वातंत्र्य जाहीर करण्यापूर्वीच आपले वेगळे चलन (करन्सी) सुरू करण्याचे आणि अनेक प्रकारच्या वस्तूंची उर्वरित सोव्हिएट राज्यसंघात निर्यात करण्यावर बंदी घालण्याचे ठरविले होते.

पूर्वीच्या घडीत सोव्हिएट राज्यसंघ जरी नावापुरता राज्यसंघ होता तरी प्रत्यक्षात सर्व सत्ता कम्युनिस्ट पक्षाच्या हाती एकवटली होती आणि त्याचा एकछत्री अंमल होता. त्याऐवजी सत्तेचे विकेंद्रीकरण करावे, घटक राज्यांकडे खरीखुरी सत्ता संक्रांत करावी पण राज्यांनी एका अर्थव्यवस्थेत स्वेच्छेने सामील व्हावे, तिची सामायिक बाजारपेठ असावी, सर्व राज्यांचे मिळून सुसूत्र असे परराष्ट्रविषयक धोरण असावे आणि संरक्षणासाठी समान व्यवस्था उभारण्यात यावी असे गोर्बाचोव्ह ह्यांचे धोरण होते. यानेव्ह यांनी जो कट रचला त्याचे उद्दिष्ट ह्या स्वरूपाच्या विकेंद्रीकरणाला पायबंद घालावा हे होते. पण कट फसला आणि त्याला झालेल्या प्रतिक्रियेच्या लाटेत गोर्बाचोव्ह ह्यांनी स्वायत्त घटक राज्यांना एकत्र गोवण्यासाठी जी योजना बनविली होती

अनुक्रमणिका





ली वाहून गेली. कट कोसळल्यानंतर जेव्हा गोर्बाचोव्ह मॉस्कोला परतले तेव्हा समाजवादावर आपला विश्वास आहे आणि जुन्या राजवटीत ज्या सुधारणा होणे आवश्यक आहे त्या घडवून आणण्याचे कम्युनिस्ट पक्ष हे समर्थ साधन आहे हे जाहीर करीत आले. ह्या सुधारणांना विरोध करणारे जे कम्युनिस्ट पक्षातील नेते होते त्यांना गोर्बाचोव्ह ह्यांनी कधी उघडपणे आव्हान दिले नव्हते. त्यांना चुचकारून घेण्याचे आणि कधी कधी त्यांच्याची सख्य करण्याचे धोरण गेली तीन वर्षे त्यांनी सांभाळले होते. आपल्याविरुद्ध कट रचण्यात येईल अशी भीती त्यांना होती. पण त्यांच्या सौम्य, सावध धोरणामुळे त्यांचे विरोधक कट रचण्यापासून परावृत्त होतील अशी कुणाची आशा असेल तर ती फलद्रूप झाली नाही. कट झाला तो झालाच. आणि त्याला जबरदस्त प्रतिक्रिया झाली.

ऑगस्ट २३ रोजी रशियन संसदेपुढे गोर्बाचोव्ह भाषण करीत असताना, कम्युनिस्ट पक्षाची रशियन शाखा स्थगित करण्यात आली आहे अशा जाहीरनाम्यावर येल्टासिन सर्वांसमक्ष सही करीत आहेत हे दृश्य त्यांना पाहावे लागले. कटामध्ये कम्युनिस्ट पक्ष किती गुंतला होता ह्याचा अधिकाधिक पुरावा जसा बाहेर येऊ लागला तसे दोन कडू निर्णय गोर्बाचोव्ह ह्यांना घ्यावे लागले. सोव्हिएट कम्युनिस्ट पक्षाचे सर्वसाधारण सचिव (सेक्रेटरी-जनरल) ह्या आपल्या पदाचा राजीनामा त्यांनी दिला आणि पक्षाच्या मध्यवर्ती समितीचे विसर्जन करावे अशी शिफारस केली. त्यांच्या सत्तेचा आधारच ह्यामुळे दुबळा झाला.

युक्रेन आणि बेलोरशिया ह्या राज्यांनी आपले स्वातंत्र जाहीर केले. उज्बेकिस्तानच्या अध्यक्षांनी आपल्या संसदेला तसाच आदेश दिला. ह्या तिन्ही राज्यांत स्थानिक कम्युनिस्ट पक्षांचे निदान दोनतृतियांश एवढे बहुमत आहे. तरी बेलोरशियाच्या संसदेत राज्याचे स्वातंत्र्य जाहीर करणारा ठराव एकमताने संमत झाला आणि युक्रेनमध्ये प्रचंड बहुमताने मान्य झाला. आपापल्या राज्याचे स्वातंत्र्य जाहीर करणे हा सत्तेवर राहण्याचा एकमेव मार्ग आहे अशी स्थानिक कम्युनिस्ट पक्षांची धारणा होती.

पण ह्या मार्गानेही सत्ता त्यांच्या हाती राहील अशी खात्री नाही. कारण कटाविरुद्ध ज्या प्रतिक्रिया सर्वत्र झाल्या त्यांतून कम्युनिस्ट पक्षावर लोकांचा विश्वास उरलेला नाही हे स्पष्ट झाले. अनेक घटक राज्यांत कम्युनिस्ट पक्षावर बंदी घालण्यात आली. पक्षाच्या ज्या नेत्यांनी कटाला पाठिंबा दिला होता त्यांची धरपकड करण्यात आली. सबंध सोव्हिएट सरकार बरखास्त करण्यात आले. केंद्रीय बँकेचे अध्यक्ष, टास ह्या वृत्तसंस्थेचे, तसेच आकाशवाणी-चित्रवाणीचे प्रमुख ह्यांना पदच्युत करण्यात आले. के. जी. बी. ह्या सोव्हिएट गुप्त-पोलिस यंत्रणेच्या नव्या प्रमुखाने असे जाहीर केले की, ह्या यंत्रणेचे शक्य तितक्या लवकर विसर्जन करण्याच्या उद्देशाने त्याने हे पद स्वीकारलेले आहे.

थोडक्यात, सबंध सोव्हिएट शासनव्यवस्थेवर एक मोठी शल्यक्रिया करण्यात आली आणि ती आवश्यक होती. पण कटामुळे आणि कटाला झालेल्या प्रतिक्रियेमुळे सोव्हिएट राज्यसंघात आणीबाणीची परिस्थिती निर्माण झाली होती. एकंदर १५ घटक राज्यांपैकी ९ राज्यांनी स्वातंत्र्य जाहीर केले होते. सोव्हिएट शासनव्यवस्था आणि तिचा आधार असलेला कम्युनिस्ट पक्ष कोलमडून पडले होते. २६ ऑगस्टला भरलेल्या संसदेच्या सभेपुढे भाषण करताना गोर्बाचोव्ह यांनी, सर्व घटक राज्यांना स्वायत्तता देणारी पण त्यांना एका राजकीय व आर्थिक व्यवस्थेत गोवणारी आपली योजना विचारासाठी मांडली. बाल्टिक राज्यांना फुटून जायचे असेल तर त्यांना जाऊ द्यावे, कदाचित मोल्देव्हियाही त्याच मार्गाने जाऊ पाहील पण इतर राज्यांनी एका व्यवस्थेत नांदावे अशी त्यांची शिफारस होती. पण कजाकस्तानचे अध्यक्ष नाझरबेव्ह ह्यांनी गोर्बाचोव्ह ह्यांच्या योजनेला विरोध केला. गोर्बाचोव्ह ह्यांच्या योजनेत जे राजकीय एकीकरण अभिप्रेत होते, केंद्रसत्तेला जे अधिकार देण्यात आले होते ते त्यांना अमान्य होते. राज्यांनी परस्परांशी आर्थिक करारमदार करून एका सामायिक अर्थव्यवस्थेत सामील व्हावे पण त्यांचे राजकीय एकीकरण होऊ नये असा दृष्टिकोण त्यांनी मांडला. सोव्हिएट राष्ट्रसंघाची एकता केवळ ह्याच मार्गाने आणि ह्याच स्वरूपात टिकवून धरता येईल हे गोर्बाचोव्ह ह्यांना दिसून आले. दुसऱ्या दिवशी, २७ ऑगस्टला, सर्व राज्यांनी एक सामायिक बाजारपेठ स्थापन करण्यासाठी परस्परांशी करारमदार करावेत, राजकीय एकतेचा नाद सोडून द्यावा ह्या धोरणाला त्यांनी पाठिंबा

अनुक्रमणिका

दिला. सोव्हिएट सरकारचा राजकीय दुबळेपणा ह्यातून स्पष्ट झाला.

उलट, रशिया ह्या घटक राज्याचे सरकार आपली धोरणे खंबीरपणे अमलात आणीत आहे हे जगाला दिसून आले. जे राज्य सोव्हिएट राज्यसंघातून बाहेर पडेल त्याच्याशी रशियाच्या असलेल्या सरहद्दींबाबत रशिया पुर्नविचार करेल असे येल्ट्सिन ह्यांनी जाहीर करून खळबळ माजविली. ह्या विधानाचा रोख कजाकस्तान, युक्रेन आणि क्रिमियातील राज्ये यांच्याविरुद्ध होता. ह्या राज्यांत रशियन लोकसंख्या मोठ्या प्रमाणात आहे. सोव्हिएट संसद ह्या समस्येविषयी काही करू शकली नाही. पण रशियन संसदेने एक शिष्टमंडळ पाठवून युक्रेनच्या प्रतिनिधींशी वाटाघाटी केल्या. त्याचे फलित म्हणून रशिया आणि युक्रेन ह्या दोन राज्यांत परस्परसंबंधात ज्या समस्या होत्या त्यांच्या संदर्भात एक करार करण्यात आला. सोव्हिएट राज्यसंघातील राज्यांचे राजकीय परस्परसंबंध भविष्यात कसे असतील त्यांचा नमुना ह्या कराराच्या रूपाने स्पष्ट झाला आहे.

पंधरा राज्यांचा बनलेला सोव्हिएट राज्यसंघ टिकून राहावा हे खुद्द रशियाच्या दृष्टीने कितपत हितावह आहे ? रशियाचे एकंदर उत्पादन घेतले तर त्याच्या फक्त १५ टक्के भागाचा इतर सोव्हिएट राज्यांशी व्यापार होतो आणि हा बहुतेक युक्रेनशी होतो. युक्रेनशी जर रशियाचा व्यापारी करार झाला तर मग इतर राज्यांशी आपले कोणते संबंध राहतील ह्याचे रशियाला फारसे सोयरसुतक असायचे कारण नाही. उलट, आजपर्यंत रशिया आपले तेल आणि कच्चा माल कमी दराने इतर राज्यांना पुरवीत आला आहे. आंतरराष्ट्रीय बाजारात त्यांची जी किंमत असेल त्या किमतीला ह्या वस्तू ह्या राज्यांनी विकत घ्याव्यात अशा आशयाचा करार त्यांच्याशी करायला रशिया उत्सुक असेल.

तेव्हा आजच्या सोव्हिएट राज्यसंघातील राज्यांनी जर एक शिथिल असा राज्यसंघ (कॉन्फेडरेशन) स्थापन करून त्यात सामील व्हायचे ठरविले तर अर्थात रशिया त्याचे केंद्र राहील. आज रशियाकडून इतर राज्यांना अर्थाश्रय (सब्सिडी) मिळत आहे तो अशा व्यवस्थेत संपुष्टात येईल. कित्येक कोटी रशियन व्यक्ती इतर राज्यांचे निवासी असल्यामुळे रशिया आणि ती ह्यांच्यात ताणतणाव होण्याची भीती नेहमीच राहील. शिवाय अशा व्यवस्थेत बहुधा फक्त रशियाकडे अण्वस्त्रे असतील. ह्या सर्व घटकांमुळे समझोत्यावर आधारलेल्या राज्यसंघात प्रस्थापित व्हावा हे रशियापेक्षा इतर राज्यांच्याच हिताचे आहे. अशा राज्यसंघातात रशियाचा वरचष्मा राहील हे उघड आहे.

सोव्हिएट राज्यसंघातील राज्यांपुढे युरोपिअन कम्युनिटी हे एक मॉडेल आहे. पण रशिया ज्या प्रमाणात सोव्हिएट राज्यसंघात वरचढ आहे त्या प्रमाणात इतरांहून वरचढ असलेले असे कोणतेही राज्य युरोपिअन कम्युनिटीमध्ये नाही. शिवाय जेव्हा युरोपिअन कम्युनिटीवर सामूहिक निर्णय घेण्याची पाळी येते तेव्हा विचारविनियम करण्यासाठी पुरेसा अवधी तिला उपलब्ध असतो. कारण तिच्या घटकराज्यांत अंतर्गत स्थैर्य आहे. सोव्हिएट राज्यसंघाच्या घटकांत असे स्थैर्य नाही. सध्या, दर महिन्याला एक टक्का ह्या गतीने ह्या राज्यांचे एकूण उत्पादन कमी होत चालले आहे. ह्या परिस्थितीत रशियाला केंद्र मानून त्याच्याभोवती गोवलेल्या राज्यसंघाताची शक्य तितक्या लवकर स्थापना करण्याशिवाय त्यांना व्यवहार्य पर्याय नाही.

(दि. १७-१०-१९९१)

* *

अनुक्रमणिका





हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले